BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID · MCMLXXII

HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Desde la Ilustración

POR

GUILLERMO FRAILE, O. P.

EDICIÓN REVISADA Y ULTIMADA POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXXII

CON CENSURA ECLESIÁSTICA

Depósito legal M 7688-1972

Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

DESDE LA ILUSTRACIÓN

CAPÍTULOS: *Págs.*

NOTA PRELIMINAR

El presente volumen constituye la segunda parte de la *Historia de la Filosofía española*, cuya primera apareció en octubre de 1971 con el subtítulo *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII* (BAC, vol.327).

La obra, como allí se decía, quedó redactada ya en lo sustancial por el P. Guillermo Fraile, O.P. Revisada y terminada por mí con notas, adiciones y el complemento de múltiples lagunas, fue presentada y también impresa en sus dos partes como un todo único. Por razones editoriales se la dividió luego en dos volúmenes, que debían aparecer conjuntamente. Esta es la razón por la cual la numeración de los capítulos de este volumen prolonga la de los capítulos de la primera parte.

Deben tenerse, pues, los dos volúmenes como una sola obra manual de Historia de la Filosofía española que recorre la marcha del pensamiento filosófico hispano y enumera la inmensa pléyade de sus representantes desde los albores de la nación hasta los tiempos actuales. Se ha recortado, sin embargo, el panorama de los pensadores de nuestro siglo al límite de autores ya fenecidos. Aunque es bien patente que hoy día asistimos a una vigorosa eclosión y fuerte dinamismo de movimientos de ideas filosóficas, y que proliferan más que nunca los estudios y obras de filosofía en todos los campos.

La parte contenida en este segundo volumen corresponde a las épocas de la filosofía moderna y contemporánea de la Historia general de la Filosofía. Son los siglos del pensamiento español que ofrecen mayor interés histórico, porque la variedad de sus corrientes e ideologías contrastantes y la recensión de sus numerosos filósofos más representativos, si bien muchos de segunda fila, no habían sido hasta ahora reunidas y valoradas en una obra manual de conjunto.

Desfilan, pues, por las páginas de este volumen todos los cultivadores y voceros de la filosofía española de los siglos XVIII y XIX, así como los del siglo XX que por su muerte han pasado

a ser tema y objeto de la Historia. La rica proliferación de nombres y de obras filosóficas, junto con las brillantes figuras de algunos pensadores de prestigio y ámbito universal, justifican plenamente, aun para esos dos siglos de decadencia patria, la tesis de Menéndez y Pelayo acerca de las existencias y signo positivo de una Filosofía española.

TEÓFILO URDÁNOZ, O.P.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA

DESDE LA ILUSTRACIÓN

CAPITULO XVI

La Ilustración en España *

En las relaciones de España con la Ilustración vuelve a repetirse el hecho, esta vez aún más acentuado, de la falta de sincronismos con el movimiento cultural e ideológico de otros países europeos. La incorporación de España al Renacimiento fue tardía, pero rica y fecunda en valores positivos, no sólo en el campo artístico y literario, sino en todos los demás órdenes. España se erigió en campeón de la Contrarreforma frente a la revolución protestante. Pero tras siglo y medio de luchas, unidas al esfuerzo derrochado en la colonización americana, cayó desangrada, arruinada y sin fuerzas para oponerse a las consecuencias de orden ideológico que se fueron eslabonando en el pensamiento europeo.

La incapacidad de los gobernantes que rigieron sus destinos a lo largo del siglo XVII, la sangría de sus hombres, la depresión económica (1603-1680), el clima de derrota que predomina después de Rocroi (1643) y de la paz de Westfalia (1648), determinan una especie de marasmo colectivo que afecta también a sus manifestaciones culturales. La decadencia de España corre paralela en el orden político, económico, militar y cultural. Aumenta todavía más su repliegue y su aislamiento respecto de otros países europeos, adversarios suyos tanto en el campo

* **Bibliografía:** IRIARTE, J., *La filosofía española bajo el chiste volteriano:* RazFe 45 (1945) 57-71; LAFUENTE, V., *Historia de las Universidades de España* (Madrid 1889) t.4; LAVERDE, G., *El tradicionalismo en España en el siglo XVIII:* Ensayos críticos de Filosofía e Instrucción Pública (Madrid 1868) 470-86; MARAÑÓN, G., *Nuestro siglo XVIII y las Academias,* en *Vida e Historia* (Madrid, Espasa-Calpe, [3]1943) col. Austral n.185; MARTÍNEZ GÓMEZ, L., S.I., *Bosquejo de Historia de la Filosofía española.* Apéndice a la *Historia de la Filosofía* de G. HIRSCHBERGER, II (Barcelona 1956) p.409ss; MÉNDEZ BEJARANO, D., *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX* (Madrid 1926). MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *La filosofía española.* Selección e Introducción de C. LÁSCARIS COMNENO (Madrid, Rialp, 1955); ID., *Heterodoxos* l.6 c.3; MINDÁN MANERO, M., *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII:* RevFil 12 (Madrid 1953) 427-43; ID., *Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII:* RevFil 18 (1959) 470-88; NÚÑEZ ARENAS, M., *L'Espagne des lumières au Romanticisme* (París 1963); PALACIO ATARD, V., *Los españoles de la Ilustración* (Madrid, Guadarrama, 1964); PÉREZ BUSTAMANTE, C., *El reinado de Fernando VI en el reformismo español del siglo XVIII:* RevUniv Madrid 3 (1954) 491-514; PÉREZ GOYENA, A., S.I., *La masonería en España durante la guerra de la Independencia:* RazFe 22 (1908) 413-428; PINTA LLORENTE, M. DE LA, *El sentido de la cultura española en el siglo XVIII e intelectuales de la época (aportaciones inéditas):* RevEstPol 68 (1953) 79-113; QUIRÓZ MARTÍNEZ, O.V., *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII* (México 1949); RODRÍGUEZ CASADO, V., *La revolución burguesa del XVIII español:* Arbor 18 (1951) 5-29; SÁNCHEZ DIANA, J. M., *Ensayo sobre el siglo XVIII español:* Theoria n.5-6 (1953) 62-76; ID., *Ideas españolas sobre la ciencia de la Historia en el siglo XVIII:* Theoria n.7-8 (1954) 51-64; SERRAILH, J., *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle* (París 1954); ID., *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII* (México 1957).

de batalla como en el de las ideas. Aun así, durante la primera mitad del siglo XVII, el nivel científico y literario se mantiene todavía a una altura decorosa, pero declina rápidamente en la segunda, coincidiendo con el auge de las nuevas ciencias y la nueva filosofía en Inglaterra y Francia.

No sólo en el campo de las ciencias naturales y exactas—matemáticas, astronomía, botánica, medicina, náutica—, que en el siglo anterior habían tenido cultivadores eminentes que contribuyeron a preparar el advenimiento de la nueva ciencia, sino incluso en la misma escolástica se pierde la vinculación con un pasado todavía muy próximo y transcurren varios lustros de lamentable esterilidad, en que apenas cabe anotar unos cuantos nombres de escaso relieve. «Se vio ir eclipsando el brillo de la instrucción y literatura, de suerte que, a principios de este siglo, apenas le quedaba más que una confusa memoria de lo que había sido» [1]. Las universidades decaen, y apenas subsiste más que una escolástica cada vez más empobrecida y anquilosada, ausente casi por completo de la gran renovación que se verificaba en otros países.

En el último tercio del siglo XVII, todavía bajo el reinado de Carlos II, comienzan a apreciarse síntomas de renovación. Pero se había perdido el contacto con la tradición española, y la mirada de los pocos que entonces se interesaban por la ciencia se orienta hacia las nuevas corrientes de más allá de los Pirineos. Tampoco esta vez provino la renovación de las universidades, que se mantuvieron en una actitud cerrada y hostil a las novedades, no sólo en el campo de la teología y la filosofía, sino en el de la medicina y las matemáticas. Las corrientes renovadoras se desarrollan, primero, en las tertulias de casas particulares, que son un anticipo de las academias que se fundan en el siglo siguiente. Fueron notables en Madrid las que se reunían en casa del marqués de Mondéjar, el conde de Salvatierra, el duque de Montellano y el conde de Montehermoso. Don Diego Mateo Zapata nos dice: «Puedo asegurar que desde el año de 87 que entré en la Corte, había en ella las públicas y célebres tertulias, que ilustraban y adornaban los hombres de más dignidad, representación y letras que se conocían, como eran el excelentísimo marqués de Mondéjar, el señor don Lucas Cortés, del Consejo Real de Castilla; el señor don Nicolás Antonio, cuya sabiduría, erudición e inteligencia parece que llegó más allá de

[1] SEMPERE Y GUARINOS, *Ensayo de una biblioteca española* I (1785) p.2.

lo posible, como lo acredita su *Bibliotheca Hispana;* el doctor don Antonio de Ron; el abad don Francisco Barbará; el doctísimo y nobilísimo don Francisco Ansaldo, caballero sardo; los cuales, como de todas las ciencias, trataban de la filosofía moderna. Siguióse a éstas la que cotidianamente se tenía en casa del excelentísimo y eruditísimo señor duque de Montellano..., en cuya presencia se conferían los sistemas filosóficos de Cartesio y Maignan, en que todos los doctos que asistían discurrían, puesta siempre la indispensable atención en la pureza de nuestra fe» [2].

En Valencia, el grupo que se reunía en casa del marqués de Villatorcas data de 1690. Otro menos numeroso, al que asistían Tosca y Corachán, se reunía en casa de Baltasar de Iñigo. De un grupo de médicos, cirujanos y farmacéuticos de Sevilla que se congregaba en casa de don Juan Muñoz de Peralta, procede la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias, iniciada en 1697, cuyos estatutos fueron aprobados por Carlos II en 1700, no sin la oposición de los médicos de la universidad, que denunciaron en ella tendencias a «persuadir doctrinas modernas cartesianas, parafísicas..., cuyo fin parece ser pervertir la célebre de Aristóteles... despreciando las de Hipócrates y Galeno» [3]. En esta misma ciudad se fundó en 1681 el colegio de San Telmo, para enseñanza de astronomía, matemáticas y náutica. Más tarde, en 1751, se fundará la Academia sevillana de Buenas Letras, que durará hasta 1807 y fue restablecida en 1820.

El advenimiento de la dinastía borbónica después de la guerra de Sucesión, tuvo como consecuencia natural el predominio de la influencia francesa. Pero hay que distinguir dos fases: en la primera no intervienen para nada las ideas típicas de la Ilustración, las cuales todavía no se habían definido ni cuajado en la Francia de Luis XIV ni de la Regencia. Las discusiones se mantienen puramente en el campo de las ciencias naturales, medicina, física y astronomía. Comienzan a tener aceptación y partidarios las teorías físicas de Bacon, Descartes, Gassendi y Maignan, así como las doctrinas médicas de Harvey y los partidarios de la medicina experimental. Unas y otras dan origen a acres polémicas con algunos escolásticos aferrados a un aristotelismo que creían tradicional y algunos médicos par-

[2] *Censura de los Dialogos Philosophicos en defensa del atomismo, de Alejandro de Avendaño (= Juan de Nájera)* (Madrid 1716).

[3] J. G. GARCÍA ROMERO, *Triunfo de la Regia Sociedad hispalense* (Sevilla 1731); F. DE LAS BARRAS DE ARAGÓN, *La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla:* Boletín de la Univ. de Madrid (1930); JOVELLANOS, *Informe sobre la Sociedad médica de Sevilla,* en *Obras:* BAE, Ribadeneyra (1858) p.279ss.

tidarios de Galeno e Hipócrates, pero sin rozar para nada el campo dogmático, en que tanto unos como otros coincidían en un catolicismo dentro de la más estricta ortodoxia. La contraposición entre antiguos y *novadores* o *neotéricos* afecta solamente a sus respectivas actitudes respecto de las ciencias naturales, pero sin entrar todavía en juego la religión ni otras partes de la filosofía, ni menos temas propios de la Ilustración.

En las universidades preponderaban la teología y la jurisprudencia y se cultivaba la medicina a la manera antigua de Hipócrates y Galeno. Pero había siete cátedras llamadas «raras»: cirugía, música, astrología, retórica, griego, hebreo, para las cuales era difícil hallar profesores por carencia de preparación y por falta de interés en los alumnos. Como testimonio, no del todo exacto, puede valer el de Torres Villarroel, el cual afirma en 1726: «Sabía que estaba en la tierra de los ciegos, porque padeció entonces España una oscuridad tan afrentosa, que en estudio alguno, colegio ni universidad de sus ciudades había un hombre que pudiera encender un candil para buscar los elementos de estas ciencias. Hallé, en esta madre de la sabiduría (Salamanca), a este desgraciado estudio sin reputación, sin séquito y en un abandono terrible». Decimos que no es del todo exacto el testimonio, pues el *Piscator* salmantino no debía de ignorar que el matemático Antonio Hugo de Omerique había escrito poco antes un *Análysis geométrica* (Cádiz 1698), y que por entonces había en Valencia un matemático insigne que era el P. Tosca y un astrónomo como Vicente Mut.

Este espíritu de reacción contra una escolástica que no había sabido renovarse ni ponerse al día en sus métodos ni asimilar lo que había de aprovechable y de bueno en las nuevas corrientes físicas y matemáticas, y al mismo tiempo de simpatía, admiración y apertura, ciertamente un poco ligera e ingenua, hacia la cultura francesa, tiene su principal representante en el P. Feijoo, si bien cuando éste entra en escena, a sus cincuenta años, ya le habían precedido otros, anticipándose a tomar partido en favor de una renovación de los métodos en las ciencias experimentales.

Federico de Onís ha hecho notar que la conciencia de la miseria intelectual de España en su tiempo se despierta en Torres Villarroel de su contacto con las realidades nacionales, mientras que en Feijoo nace de su conocimiento de la cultura de otros países por la lectura de libros extranjeros [4].

4 *Vida de D. Diego de Torres Villarroel.* Ed. «La Lectura» (Madrid 1912) p.XVIII-XIX.

Dentro de la postración de los centros docentes oficiales contribuyó a levantar el espíritu científico la creación de la Biblioteca Nacional (1712), de la Real Academia de la Lengua (1714), de Medicina (1734), de la Historia (1738), de Nobles y Bellas Artes de San Fernando (1752), así como otros centros y sociedades particulares. En 1771 se intentó una reforma universitaria y se establecieron cátedras de astronomía, física experimental, química y «matemáticas sublimes». Pero los resultados inmediatos fueron escasos, y todavía en 1774 podía escribir don Tomás de Iriarte a su amigo Cadalso: «Qué mal, qué mal penetras, ¡oh mi Dalmiro!, el lamentable estado / de la sabiduría en esta corte, / dos siglos ha maestra de las ciencias, / y en el nuestro aprendiz de las del norte» [5].

Poco será lo que tendremos que señalar como destacado en el orden filosófico, no obstante ser tan notable la renovación literaria que en el siglo XVIII se manifiesta en los buenos prosistas y hábiles versificadores de las escuelas de Sevilla y Salamanca. También se realiza una buena labor por parte de los historiadores y eruditos que comienzan a investigar seriamente en los archivos y bibliotecas revelando el pasado histórico de España. No todo es negativo, antes bien todavía es posible hablar de una Ilustración católica en España. Exactamente ha escrito Pemán: «Es anticientífico despachar el siglo XVIII con una expeditiva calificación de afrancesado y negador de la tradición. Es también el siglo en que España se conoce científicamente a sí misma. El siglo de los viajes, exploraciones y «redescubrimientos» de su propia tierra (Ponz); de las apologías y defensas de nuestras letras (Forner, los jesuitas desterrados); de las antologías de clásicos (Sedano, Capmany, Nipho); de los primeros serios rebuscos de archivos (Flórez, Bayer, Ferreras, Burriel). De todos éstos ha escrito Menéndez y Pelayo palabras ardientes o tiernas que denuncian su filiación mental» [6].

Para anticiparnos a posteriores interpretaciones, quizá no será ocioso hacer notar que la línea de sucesión: Renacimiento, Reforma, Ilustración, tomada como expresión de un avance progresivo en el desarrollo cultural europeo, es demasiado cómoda y poco matizada para resultar exacta. Y mucho menos cuando en ella se pretende involucrar el hecho del progreso y desarrollo de las ciencias de la naturaleza con la intención de vincularlo a un sector ideológico determinado.

5 *Epístola primera:* BAE, Ribadeneyra, t.63 c.23b.
6 J. M. PEMÁN, *La «ilustración católica» de don Marcelino:* Arbor 34 (1956) n.125 p.342-343.

No es legítimo presentar como sucesión causal lo que en realidad no pasan de ser concomitancias temporales. Ciertamente que en el aspecto religioso esas etapas van trabadas entre sí como un proceso creciente de descristianización de Europa, que, a su vez, se prolonga en otras todavía más radicales hasta nuestros días. En este orden, el nexo causal es efectivo e innegable. Pero no lo es si el hecho de la descristianización se pretende presentar como conexo con el progreso efectivo de determinadas ciencias en el aspecto cultural. Lo primero, porque la religiosidad y el avance de las ciencias naturales no implican de suyo ninguna relación causal, ni positiva ni negativa. Lo segundo, porque de hecho gran parte de los cultivadores y promotores de esas ciencias fueron hombres profundamente religiosos, dentro de unas u otras confesiones cristianas: Copérnico, Galileo, Descartes, Kepler, Newton, etc. Lo tercero, porque no se debe olvidar la labor de hombres de la Iglesia católica que durante los siglos medievales multiplicaron sus esfuerzos, que hicieron posible el nacimiento de esas ciencias modernas. Y lo cuarto, porque de hecho las «ciencias» y la «filosofía» se divorcian en el siglo XIX siguiendo caminos muy distintos cada una por su parte. La ciencia no es de derechas ni de izquierdas, sino de todo el que se tome el duro trabajo de hacerla y de estudiarla.

El siglo XVIII tiene un interés de primer orden en el desarrollo de nuestra historia. Para bien o para mal—más para lo segundo—, el siglo XVIII es el que marca la futura orientación y el que plantea muchos problemas con que tendrá que enfrentarse la España posterior. En el siglo XVI, la unidad interna de espíritu y de acción contra adversarios exteriores había agrupado los esfuerzos de los españoles haciendo posible empresas gigantescas. Por el contrario, en el siglo XVIII, esa unidad se convierte en escisión interior, primeramente científica, y después política y religiosa entre los mismos españoles, que se disgregan y enfrentan unos con otros en antagonismos que se prolongarán en facciones irreconciliables a todo lo largo del siglo siguiente, y que llegan hasta nuestros mismos días.

Controversia sobre física.—En el primer tercio del siglo XVIII se desarrollan dos ruidosas controversias, una sobre física y otra sobre medicina, ambas de escaso valor científico, pero que tienen interés como testimonio del cambio de mentalidad y del choque del espíritu de apertura hacia las nuevas tendencias en el campo de las ciencias naturales y biológicas contra

los representantes de las doctrinas escolásticas, reputadas como tradicionales. Tanto en una como en otra, el lenguaje adquiere tonos muy vivos, dejando mucho que desear en cortesía y degenerando en insultos, con frecuencia soeces.

Los partidarios de la nueva física, que no era otra que la de Descartes, Gassendi o Maignan, tratan a sus adversarios de anticuados y cerrados. Les recriminan por su aristotelismo trasnochado y las sutilezas y vacuidades de su lógica. «Esto de filosofía se mira como una nueva secta a que se han de cerrar los ojos y el entendimiento..., nos quebramos las cabezas y hundimos con gritos las aulas, sobre si el ente es unívoco o análogo, sobre si trasciende las diferencias, sobre si la relación se distingue del fundamento». «En cuanto a los sistemas nuevos, confesamos que son unas voluntarias hipótesis; pero en este defecto son y serán infinitamente más útiles, fuera de las cátedras, que el aristotelismo, porque han dado la ocasión de innumerables observaciones y conocimiento de las cosas naturales. El aristotelismo es un arenal que no fructifica cosa alguna: antes bien, ha sido causa de que en todos los siglos pasados se esterilizasen tan infinito número de almas aplicadas a sus abstractos, a reserva de que ha servido a la teología escolástica, o le han hecho servir, por los motivos que constan a los eruditos» [7].

Por su parte, tampoco los escolásticos se quedan atrás. Serrada, en la censura a los *Diálogos*, de Palanco, dice que hay que guardarse de la nueva filosofía como de una guerra perniciosa, como de una disimulada Escila, de una quimera que vomita fuego, como de una úlcera traidora para la fe, como de una hidra venenosa, como noche sin luna, como un escorpión guardado en el pecho, como mala raíz, como peor sarmiento, montón informe de palabras y ausencia absoluta de verdad [8].

Ya hemos indicado la apertura a las nuevas tendencias cartesianas y atomistas en el P. Izquierdo, Caramuel y los médicos Isaac Cardoso y Luis Rodríguez de Pedrosa. Una orientación semejante, aunque más prudente y moderada, representa el jesuita valenciano José Zaragoza († 1679), matemático y astrónomo, autor de una *Aritmética universal* (1669) y de un tratado sobre la *Esphera en común celeste y terráquea* (1675).

La polémica sobre las doctrinas atomistas o corpusculistas surgió entre los hermanos de hábito del mínimo francés P. Emmanuel Maignan (1600-1676) [9]. El P. Francisco Palanco († 1720), natural de Campo Real, obispo de Jaén, las había criticado ya en su *Cursus philosophicus iuxta mirám Angelici Praeceptoris doctrinam digestus* (Madrid, I, 1695; II, 1696; III, 1697, reeditado en 1705-18). En 1714 añadió un *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas*, en que combate expresamente a Descartes, pero extendiendo su refutación a todos los atomistas, y de manera especial a los seguidores de las teorías de Maignan.

Los *novatores*, como los llama el P. Palanco, centraban sus ataques sobre la física escolástico-aristotélica, pero dejaban a salvo las restantes partes de su filosofía. Sus innovaciones consistían en rechazar la pura potencialidad de la materia prima, las formas sustanciales y accidentales, las cualidades ocultas, el horror al vacío, sustituyéndolos por una física corpuscular, en que unos siguen a Gassendi (atomismo homogéneo), otros a Maignan (atomismo heterogéneo), y pocos o ninguno a Descartes (torbellinos).

Las alusiones del P. Palanco fueron recogidas por los corpusculistas es-

[7] *Diario de los Literatos de España* VI p.98-99.
[8] M. Mindán, *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII:* RevFil Madrid 12 (1953) 439-40.
[9] R. Ceñal, *La filosofía de E. Maignan:* RevFil 13 (1954) 15-68; Id., *E. Maignan, su vida, su obra e influencia:* RevEstPol 46 (1952) 111-149.

pañoles. El médico murciano Diego Mateo Zapata († 1738) envió un ejemplar al P. Juan Saguens, el cual replicó con su *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis Rev. P. Francisci Palanco* (Toulouse 1715). Los maignanistas españoles, animados por este refuerzo, se decidieron a intervenir en la contienda. El P. Juan de Nájera, mínimo, natural de Sevilla, publicó, bajo el seudónimo de «Alejandro de Avendaño», *Diálogos philosophicos en defensa del atomismo, y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Francisco Palanco* (Madrid 1716). Iban precedidos de una larga censura de Zapata, en que se declara admirador de Descartes, pero protesta que no es cartesiano, sino maignanista.

Entró en liza a favor de Palanco y de la filosofía aristotélica el doctor de Alcalá Juan Martín de Lessaca, con su libro *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de don Alejandro de Avendaño y a la Censura del doctor don Diego Mateo Zapata* (1717). Juan de Nájera tardó tres años en contestar, y esta vez lo hizo con su propio nombre, publicando *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate Accidentium manentium in Eucharistia, iuxta novo-antiquam Maignani doctrinam* (Toulouse 1720). Lessaca volvió a insistir con su *Colirio philosóphico aristotélico, con un discurso philosóphico médico en respuesta de otro* (Madrid 1724). Zapata intervino a su vez con su *Ocaso de las formas aristotélicas*, que pretendió ilustrar a la luz de la razón el doctor don Juan Martín de Lessaca, escrito en 1725, pero cuya publicación se retrasó hasta 1745, quizá por el proceso de judaizante a que la Inquisición de Cuenca sometió a su autor [10].

Juan de Nájera cambió de opinión años más tarde, retractándose en sus *Desengaños philosóphicos... en que se reducen los nuevos sistemas philosóphicos, excepto el cartesiano, a el aristotélico de las Escuelas, por la clave de la famosa distinción de potencia y acto... en que se concluye que la philosophia de las Escuelas obtiene de justicia la primacía* (Sevilla 1737). El jerónimo P. Clemente Langa († 1759) combatió el cartesianismo y el atomismo de Gassendi y Maignan en el mismo sentido que Palanco y Lessaca, en un apéndice que añadió al *Artium Cursus* del P. Buenaventura de San Agustín, titulado *Contra novam Cartesii et atomistarum doctrinam* (1739).

No obstante, el atomismo siguió teniendo partidarios, como Miguel Jiménez de Melero, en su *Tractatus de generatione et corruptione* (Sevilla 1706). Gabriel Alvarez de Toledo y Pellicer, poeta y bibliotecario del rey, que escribió una *Historia de la Iglesia y del mundo* (1713), en que expone los primeros capítulos del Génesis conforme a la física cartesiana y corpuscular: «La materia del mundo sensible era en el principio una masa confusa de imperceptibles cuerpecillos que fueron término primitivo de la acción creativa de la sustancia material. Eran éstos diferentes en sus figuras; por ellas, mediante el movimiento, capaces de formar los mixtos que habían de contener esta fábrica tan variada como hermosa» (p.12). El presbítero Eugenio Nicolás de Guzmán escribió un *Diamantino escudo atomístico* a propósito del *Ocaso de las formas aristotélicas* de Zapata, en que defiende el atomismo gassendista. El también presbítero valenciano Antonio de Ron es un admirador del empirismo baconiano.

Un poco tardíamente terció en la controversia el P. Francisco Isla (1703-1781), en su *Historia de fray Gerundio de Campazas* (1757), tomando partido en favor de la física aristotélica, en que por lo menos tiene el mérito de poner de relieve la poca consistencia de las nuevas teorías [11]. El estilo

10 M. Mindán, *Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII*: RevFil 18 (1959) 477.

11 «Aquí se descalzaba de risa el bueno del beneficiado, porque decía que, a excepción de tal o cual fruslería de poca consideración, tan en ayunas se estaba el mundo de las verdaderas causas de casi todos los efectos de la naturaleza con la física de Descartes, de Newton y de Gassendo como con la de Aristóteles; y que para él tan inconcebibles eran los torbellinos o turbillones y materia etérea del primero como la materia prima y las formas sustanciales del último, protestando que ni con una ni con otra explicación veía gota... La aristotélica siquiera ya dice una verdad de Pero-Grullo, con la cual modestamente viene a confesar su ignorancia; mas la de nuestros físicos a la Chamberí, entre un gran follaje de palabras, sólo nos vende unas purísimas arbitrariedades» (*Fray Gerundio* II p.6,3-4).

zumbón y un poco hiriente de sus frases dio ocasión a una fuerte réplica del conde de Peñaflorida en el folleto titulado *Los Aldeanos críticos*, que envió al P. Isla, dando origen a una correspondencia en tonos bastante vivos, que terminó haciendo las paces y quedando amigos [12].

Eclecticismo

Es la actitud que adoptan algunos que, estimando las doctrinas antiguas, las consideran insuficientes en física y tratan de completarlas o de sustituirlas por las nuevas teorías corpusculistas de Gassendi o Maignan.

Es importante el grupo de Valencia. Jaime Servera († 1722) es autor de una *Metaphysico-Logica, seu Disputationes in Logicam et Metaphysicam iuxta methodum valentinam distributae* (Valencia 1693). En el fondo se mantiene dentro de la escolástica. Define la sustancia: «ens per se, quia est independens a subiecto». Pero se inclina a Maignan, negando las formas sustanciales materiales independientes del sujeto que las sustenta. Niega la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia material y acude a las «especies intencionales» para explicar la Eucaristía.

Tomás Vicente Tosca (1651-1723), del Oratorio de San Felipe Neri. Eminente matemático. Compuso un *Compendio mathemático en que se contienen todas las materias principales de las ciencias que tratan de la cantidad*, 9 vols. (Valencia [3]1757). En filosofía adopta una actitud independiente, claramente inclinada en física al mecanicismo y atomismo de Gassendi. En su *Compendium philosophicum praecipuas Philosophiae partes complectens, nempe Rationalem, Naturalem et Transnaturalem, sive Logicam, Physicam et Metaphysicam*, 5 vols. (Valencia 1721),

12 *Los Aldeanos críticos, o Cartas críticas sobre lo que se verá, dadas a luz por Don Roque Antonio de Cogollor, quien las dedica al príncipe de los peripatéticos Don Aristóteles de Estagira, impreso en Evora año de 1758*. Las dedica «Al vetustísimo; calvísimo, arrugadísimo, tremulísimo, carcuesísimo, carriquísimo, gangosísimo y evaporadísimo el señor don Aristóteles de Estagira, príncipe de los Peripatos, margrave de Antiperístasis, duque de las Formas sustanciales, conde de Antipatías, marqués de Accidentes, barón de las Algarabías, vizconde de los Plenistas, señor de los lugares de Tembleque, Potrilea y Villavieja, capitán general de los flatulentos ejércitos de las cualidades ocultas y alcalde mayor perpetuo de su preadamítico mundo».—Imitando el estilo gerundiano, le dispara esta dedicatoria: «Vetustísimo señor: No se atrabilice V. V. de que ante vuestras arrebólicas aras se holocausten mis incoantes producciones, para que, metamorfoseadas en categoremáticas exhalaciones, escalen la antiperistática región del fuego. Inadecuadamente propenso por una simpática cualidad que me predetermina *in actu secundo* a recurrir bajo la sustancialísima forma cadavérica concomitada de una insustancialísima caterva de accidentes universales a parte rei por ser aptos esse in multis univoce et divissim... solicito su pavorosa influencia para lograr una conglomerada beatitud en los undosos y encrespados antros de vuestros pirofilacios, donde los tendré por tan seguros como si me los viera en los cacuminosos coluros del Pindo. Vuestro más adherente, inherente y coherente servidor» (Ed. Rivadeneyra: BAE t.15 p.367).

predominan las materias referentes a la física. Escribió además *Apparatus philosophicus, sive Enciclopedia omnium scientiarum, de scibili in communi pertractans*. Su actitud aparece claramente en el siguiente texto: «Hoy aparecen hasta el cansancio libros que persiguen hasta las últimas cimas del ente de razón, sumergiéndose en el estudio de las cosas posibles y pasando de largo ante la naturaleza y las causas de los admirables hechos que diariamente ocurren ante los ojos». «¿A qué autor seguiré yo al tratar de las cosas naturales? A ninguno enteramente, sino más bien a todos, en aquellas cosas, sin embargo, que ni la fe católica, ni la razón, ni la experiencia parezca contradecir». Admite un atomismo homogéneo semejante al de Gassendi. Niega la distinción de los accidentes físicos respecto de la sustancia. Reduce las cualidades a efectos mecánicos. Niega las formas sustanciales y solamente admite como tal el alma racional humana. Sustituye la teoría de las especies intencionales de Maignan por las especies «objetivas». Admite el argumento de San Anselmo para probar la existencia de Dios.

Su discípulo JUAN BAUTISTA BERNI († 1738) introdujo las doctrinas de Tosca en la universidad de Valencia. Escribió *Philosophia Racional, Natural, Metaphysica y Moral* (Valencia 1736). JUAN BAUTISTA CORACHÁN († 1741) es autor de unos *Rudimentos filosóficos o idea de una filosofía muy fácil de aprender*. En sus *Avisos de Parnaso* (1790) pondera a Descartes con estas palabras: «Entre los muchos y grandes filósofos que concurren en Parnaso es uno Renato Descartes, de quien Apolo hace mucha estimación, así por su grande juicio y profundo modo de discurrir en lo natural y moral como por las muchas verdades que sacó a luz». Pone en boca del mismo Descartes las primeras palabras de su *Discurso del método*, que Corachán traduce así: «No hay cosa, eruditos filósofos, que con mayor igualdad esté repartida entre los hombres que un buen juicio, del cual cada uno piensa estar tan dotado, que aun aquellos a quienes ninguna otra cosa satisfizo la naturaleza, no desean tener mejor entendimiento que el que poseen» [13]. Es autor también de una *Aritmética demonstrada théorico práctica para lo mathemático y mercantil* (Barcelona 1699). El MARQUÉS DE LLIÓ escribió unas *Observaciones sobre los principios elementales de la Historia* (1756), de bastante valor.

GREGORIO MAYÁNS Y SISCAR (1699-1781).—Natural de Oliva (Valencia). Estudió humanidades en Barcelona y derecho

[13] CORACHÁN, *Avisos de Parnaso*, ed. de Gregorio Mayáns y Siscar (Valencia 1747) p.99.

en Valencia y Salamanca. Catedrático de código en Valencia. Bibliotecario del Palacio Real (1733). En 1740 se retiró a su pueblo natal para dedicarse a trabajos literarios y eruditos. Voltaire lo calificó del «Néstor de los literatos de España». Dirigió la Academia de Valencia. Adopta una actitud ecléctica y humanista. Calificaba a los escolásticos de pestilentísimos aborrecedores de todas las ciencias. Prefiere una filosofía práctica «que es conocida y confirmada con experimentos y que es útil para la vida civil». «El mejor modo de enseñar las cosas es darlas hechas y hacer ver cómo se hacen y practican, porque todo lo demás son discursos al aire» [14]. Gran erudito, gusta del método riguroso y aborrece la vaguedad y falta de precisión. Escribió unas *Institutiones philosophiae moralis* para completar el compendio de Tosca (1777). Se le debe una magnífica edición de las *Obras* de Luis Vives. Publicó el *Diálogo de la Lengua*, de Juan de Valdés, en sus *Orígenes de la lengua española* (1737). Su *Retórica* es un buen estudio y antología de la prosa castellana. Es notable su *Gramática de lengua latina* en ocho tomos. Escribió la primera *Vida de Cervantes* (1738) [15].

MANUEL BERNARDO DE RIVERA es autor de unas *Instituciones filosóficas* en sentido ecléctico. JUAN BAUTISTA MUÑOZ (1745-1803?), valenciano. Fue cronista de Indias (1775) y recorrió numerosos archivos y bibliotecas reuniendo datos para una *Historia del Nuevo Mundo*, de la que sólo apareció el primer tomo (1793). Se le encomendó traducir al castellano la *Historia de América*, de Robertson. Su eclecticismo se manifiesta en sus obras: *De recto philosophiae recentis in Theologia usu dissertatio* (1767), y su aversión a la escolástica en su *De bonis et malis peripateticis* (1768). Editó y antepuso un prólogo a la *Lógica* de Verney (Valencia 1769). Más aceptable es su *Juicio del tratado de la educación*, que escribió contra el *Saggio di educazione claustrale* del benedictino italiano Cesáreo Pozzi [16].

ANDRÉS PIQUER Y ARRUFAT (1711-1772).—Nació en Fórnoles (Teruel). Fue catedrático de anatomía en la universidad de Valencia. En 1751 fue a Madrid, donde desempeñó el cargo de médico de cámara de Fernando VI y Carlos III. Escribió muchas obras de medicina y filosofía: *Institutiones medicae ad usum scholae valentinae. Medicina vetus et nova secundis curis retracta et aucta. Física moderna racional y experimental* (Va-

[14] *Biografía del P. Tosca*, en el *Compendio de Filosofía*.
[15] A. MOREL FATIO, *Un erudito español del siglo XVIII, Mayáns y Siscar* (Burdeos 1915); VICENTE JIMENO, *Escritores de Valencia* (1749); J. PASTOR FUSTER, *Biblioteca valenciana*, 1827-1830; M. GONZÁLEZ VALLS, *Elogio histórico de Don Gregorio Mayáns y Siscar* (Valencia 1932).
[16] Madrid, Sancha, 1778.

lencia 1745). *Lógica moderna o arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón* (1747). *Philosophia moral para la juventud española* (Madrid 1755, ^{3}1787). *Discurso sobre el uso de la lógica en la teología. Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión para la juventud española* (Madrid 1757, ^{3}1805). *Discurso sobre el sistema del mecanismo* (1768).

Tanto en medicina como en filosofía, adopta una actitud de eclecticismo moderado y conciliador, a la manera de Vives. Propone como lema el texto de San Pablo: «Omnia probate, quod bonum est tenete». Piensa que «la verdad no está vinculada a un solo sistema filosófico». Por filosofía ecléctica entiende «un modo de filosofar en que el entendimiento no se dedica ni se empeña en seguir a un filósofo, formando sistema de su secta, sino que toma de todos aquello que en cada uno de ellos le parece verdadero». Hay un eclecticismo legítimo y otro rechazable. «Los sectarios del tiempo presente son una casta de eclécticos de mala condición, pues andan tomando de todos los modernos y de los antiguos que coinciden con ellos cuanto les hace al caso para hacer una junta de errores; al revés de los buenos eclécticos, que, entresacando las doctrinas de todos los filósofos, procuran hacer una junta de verdades» [17]. Opina que es conveniente que los jóvenes comiencen a formarse en la filosofía escolástica y después vean «toda suerte de filosofías», a fin de escoger las verdades que en ellas hallaren para ilustrar las de la religión [18]. «El eclecticismo es necesario en la filosofía y demás ciencias humanas; pero de la teología debe apartarse siempre, porque los certísimos principios de la Escritura y tradición, en que ha de fundarse, no dan lugar al teólogo, como tal, para hacerse ecléctico» [19]. En medicina hay que conservar lo antiguo (Hipócrates, Galeno, Aristóteles), pero completándolo con lo moderno y acentuando el carácter práctico de la filosofía, especialmente la lógica y la moral. «Estúdiense bien los antiguos, que son las fuentes originales del arte: léanse con atención los modernos; extráigase de todos lo que esté fundado en la experiencia establecida sobre buenas observaciones; y así se podrá formar un cuerpo de medicina sólido, firme y perpetuamente duradero; de modo que la posteridad, tomando esto por base estable, irá añadiendo lo que descubran el estudio y la aplicación... Ya hoy en toda Europa, desengañados médicos de la vanidad de los sistemas, se sigue la medicina experimental y se ven venir cada día escritos útiles, muy diversos de los que prevalecieron en los años pasados» [20]. «Yo profeso la medicina con libertad y venero a los galenistas y a los que no lo son; pero solamente sigo a los que enseñan lo útil y verdadero, sean antiguos o modernos, o de cualquier tiempo» [21]. En física rechaza el hilemorfismo y acepta el atomismo de Gassendi, inclinándose a un cierto mecanicismo, si bien reconoce que los animales brutos están dotados de potencia sensitiva e imaginativa. «Yo sigo la filosofía ecléctica, esto es, aquel modo de filosofar que no se empeña en defender sistema alguno, sino que toma de todos lo que parece más conforme a la verdad. Y aunque algunas veces sigo a Cartesio, otras a Gassendo y explico, según el parecer de estos filósofos, mis pensamientos, no obstante, de ordinario me aparto de ellos y solamente apruebo lo que hallo en los físicos experimentales» [22]. «Hemos visto la variedad de sistemas que han inventado los modernos para establecer los principios de la naturaleza. Pero como tengo por insuficientes todos los modos de discurrir que se han propuesto, por esto, de todos sacaremos, al modo de los filósofos eclécticos, lo que parezca más acomodado para explicarlos» [23]. En la filosofía debe acentuarse su carácter práctico, sobre todo en la lógica y la moral. Hay tres medios para llegar al conocimiento de las cosas: la autoridad, la experiencia y la razón. La autoridad divina es infalible. Pero en cuanto a la humana, «en cosas de opinión y doctrina pertenecientes únicamente a la fe humana, no ha de creerse sino a la razón con que los hombres fundan su dictamen...; a nadie hemos de creer sobre sus palabras, sino sobre las razones que alega» [24]. Hay verdades evidentes, que son los axiomas y principios de la razón y muchas que adquirimos con los sentidos cuando hacemos buen uso de ellos; otras son certísimas, que son las que enseña la fe; pero la mayor parte no pasan de ser probables, y sobre éstas se inclina Piquer a una actitud de escepticismo moderado, a la manera del doctor Martínez y de Feijoo. «Yo confieso que, después de toda la aplicación de que son capaces los hombres y después de tantos estudios, será mayor el número de verdades ignoradas que el de las adquiridas, y esto habrá de confesarlo

17 *Lógica* (Madrid ^{2}1771) introducción p.XXVIII.

18 *Discurso sobre las aplicaciones de la Filosofía a los asuntos de religión*, prólogo: «No sólo es conducente, sino utilísimo, que la juventud que haya de dedicarse al estudio de la religión aprenda primero la Filosofía aristotélica que se enseña en las escuelas, y vea el modo justo con que se aplica a las cosas teológicas...Mas una vez enterada de estos principios que le sirven de base, conveniente puede ser también que vea toda suerte de filosofías y escoja las verdades que hallare en ellas, para ilustrar las de religión, porque, además de que la verdad no está vinculada a un sistema filosófico, podrá así combatir más fácilmente los errores de cualquiera filosofía de que ésta dimane o con quien tenga manifiesta conexión.»

19 *Lógica*, Intr. p.XXXVIII.

20 *Dictamen sobre reforma de los estudios médicos en España*, en *Obras póstumas* p.169.

21 *Reflexiones críticas* p.16.

22 *Física* tr.1 n.4.

23 *Física* tr.2 n.24.

24 *Manifestación de las razones*, etc., p.27 y 37.

cualquiera que no sea adulador de sí mismo; pero, no obstante, hemos de aplicarnos con todo esfuerzo en el modo que permita nuestra capacidad»[25]. Menéndez Pelayo lo califica de esta manera: «En su *Lógica*, que es sin disputa la mejor, la más razonable y más docta del siglo XVIII, se distingue por el bienencaminado propósito de incorporar a la antigua dialéctica aristotélica, que él sinceramente admiraba, todo el fruto de la labor de los modernos, especialmente sobre las cuestiones de metodología y sobre las fuentes de los errores; procediendo sobre todo con gran independencia de pensamiento y con alta, sólida y tolerante crítica, que lo pone muy por encima de los declamadores antiescolásticos de la estofa del Genuense o de Verney»[26]

Piquer conoció los escritos de los «ilustrados» franceses, y califica de esta manera los libros de Montaigne, St. Evremond, La Bruyère, Voltaire y Rousseau: «Piezas sueltas, pensamientos vagos, reflexiones volantes, mezclas de todas las cosas, discursillos de quanto hay en el mundo, hacen el caudal de estos escritores»[27]. Véase también cómo califica a Rousseau, o «Roseaux», como él escribe: «Uno de aquellos escritores heteróclitos, es decir, vagos, inciertos, que se andan de cosa en cosa, sin fijarse en nada, que sin haber hecho profesión fundamental de las ciencias, las quiere manejar todas, gobernado por las solas luces de su comprehensión. Muestra este escritor ingenio perspicaz y vivo, imaginación abundante y acalorada; el juicio, desigual; pues dado que en algunas cosas es firme, en muchas otras y más principales es flojo y sin fuerza»[28].

Un eclecticismo que entra en los límites del escepticismo es el que refleja el P. GABRIEL MARÍN DE MOYA en su aprobación de la *Clave Philosophica*, de Jacinto Puig: «De aquí aprendí a no despreciar a aquellos que llevan opiniones contrarias a las mías; pues con la misma facilidad que yo condeno sus sentencias, pueden ellos condenar las mías, y en tal caso no sé quién será el que más se ensañe en sus juicios: por lo mismo, no aplaudo como iluminados a aquellos con los cuales me conformo; y así miro a todos los sistemas sin espanto, aunque me parezcan disonantes; sin maravilla, aunque nuevos; sin desprecio, aunque opuestos a mis ideas, y, en fin, todos los sistemas son para mí apreciables, haciendo estimación a sus autores». El doctor CRISTÓBAL SUÁREZ DE FIGUEROA escribió una amplia enciclopedia titulada: *Plaza universal de todas ciencias y artes* (Madrid 1733).

[25] *Lógica moderna* p.39.

[26] MENÉNDEZ PELAYO, *Ideas Estéticas, siglo XVIII* c.1; ALEJANDRO SANSVISENS MARFULL, *Un médico filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer* (Barcelona, CSIC, Instituto Luis Vives, 1953); MANUEL MINDÁN, *La doctrina del conocimiento en Andrés Piquer:* RevFil 15 (1956) 543-567.

[27] *Discurso sobre el uso de la lógica* (1771) p.234.

[28] Ibid., p.251.

El discurso de Piquer sobre la aplicación de la filosofía en asuntos de religión no agradó al oratoriano P. VICENTE CALATAYUD († 1771), el cual dedicó a refutarlo una serie de doce pesadísimas *Cartas eruditas por la preferencia de la Philosophia aristotélica para los estudios de religión* (Valencia 1758-1760). Su criterio puede apreciarse por el siguiente párrafo: «Mi dictamen, pues, ha sido siempre, leer con mucha cautela los autores estrangeros, esto es, hereges (y aun gentiles, que se tienen por menos perniciosos) no sólo quando tratan de religión, o puntos que pueden pertenecer a ella: sino también de ciencias inferiores... En fin, yo considero que las verdades que dicen los hereges, por exemplo, en la filosofía y medicina, son frutos de herege enxerto en filósofo; y todos sabemos que los frutos del enxerto siempre saben al tronco o árbol en que se puso el enxerto... De todo lo qual infiero la cautela con que se deven leer semejantes libros» (p.8-9). Es autor también de una *Teología escolástico-mística y dogmática*, en 5 volúmenes (Valencia 1758).

Desde mediados de siglo, el «eclecticismo» va perdiendo el carácter sensato y equilibrado que tiene en Piquer y se acentúan cada vez más sus notas de un movimiento en que se proclama la libertad de pensar frente a toda clase de autoridad, especialmente la de Aristóteles, por la repulsa de la escolástica y la adhesión a la filosofía «moderna», cuyos representantes eran por entonces Descartes, Gassendi, Locke, Newton o Genovesi. Es la fase a que responden las *Cartas aristotélicas* del P. Francisco Alvarado, *el Filósofo Rancio*, compuestas entre 1786-7, con ocasión de un choque con algunos representantes del eclecticismo en Sevilla. Bajo un tono irónico y burlón, puede apreciarse perfectamente la gravedad del encuentro entre la corriente antigua y la moderna, que irá en aumento hasta fines del siglo[29].

Controversia sobre medicina.—La antigua división de los médicos en latinistas, o de facultad, y romanticistas, que no habían cursado en universidades ni adquirido grados superiores, y cuya profesión solía ir vinculada al oficio de barbero, se acentúa en el siglo XVII, convirtiéndose en un enfrentamiento entre los partidarios de la antigua medicina teórica y libresca, basada en los textos clásicos de Hipócrates o Galeno, y los seguidores de la medicina práctica, experimental o «espagírica», abierta a las nuevas corrientes y descubrimientos. En concreto, se discute la circulación de la sangre, el uso de las sangrías, los remedios iatroquímicos y el uso de la corteza de quina.

Galenistas cerrados fueron en el siglo XVII Gaspar Bravo de Sobremonte y el médico valenciano Matías García. Ya en el siglo XVII le rebatieron Francisco Morelló y el barcelonés Juan Alós. Pero la oposición más fuerte

[29] A. LOBATO, *Francisco Alvarado y los eclécticos:* Estudios Filosóficos 9 (Caldas de Besaya 1960) 265-304.

la inicia JUAN BAUTISTA JUANINI, o Giovannini (1636-91), médico milanés al servicio de don Juan de Austria, el cual escribió un *Discurso político y physico, que muestra los movimientos y efectos que produce la fermentación y materias nitrosas en los cuerpos sublunares* (Madrid 1679) y una *Nueva Idea Physica Natural demostrativa* (1685). Esta obra de Juanini «constituye la primera manifestación pública del movimiento renovador de los saberes químicos, biológicos y médicos de nuestro país» [30].

En un sentido semejante publicó el valenciano JUAN DE CABRIADA su *Carta filosófica médico-chymica* (1687), en que deplora el atraso en que la ciencia médica se hallaba en España: «Que es lastimosa y aun vergonzosa cosa que, como si fuéramos indios, hayamos de ser los últimos en recibir las noticias y luces públicas que ya están esparcidas por Europa. Y, asimismo, que hombres a quienes tocaba saber todo esto se ofendan con la advertencia y se enconen con el desengaño. ¡Oh, y qué cierto es que el intentar apartar el dictamen de una opinión anticuada es de lo más difícil que se pretende en los hombres» (p.230-31). Para remediarlo propone la creación en Madrid de una academia de medicina y ciencias naturales, así como de un laboratorio químico [31].

En 1690 apareció en castellano la obra del médico veronés JOSÉ GAZOLA: *Entusiasmos médicos, políticos y astronómicos*, contra quien publicó el médico murciano don DIEGO MATEO ZAPATA su *Verdadera apología en defensa de la medicina racional, filosófica y debida respuesta a los entusiasmos médicos que publicó en esa Corte don José Gazola Veronense* (Madrid 1691). En ella se manifiesta furibundo galenista y ataca «este portentoso invento anatómico de la circulación de la sangre, que tanto blasonan la caterva de químicos y tanto ha ensalzado el doctor Cabriada, que le llama *nuevo sol*, porque le parece ha destruido las tinieblas de los antiguos» (p.51). Pero poco después cambió por completo de parecer y se convirtió en defensor de las «nuevas doctrinas químicas y filosóficas que llaman experimentales», y fue presidente de la Regia Sociedad de Sevilla en 1702.

La controversia estalló a propósito de un libro del médico madrileño MARTÍN MARTÍNEZ (1684-1734), titulado *Medicina scéptica y cirugía moderna con un tratado de operaciones quirúrgicas* (Madrid 1722). Fue impugnado por BERNARDO LÓPEZ DE ARAÚJO Y AZCÁRRAGA, en su libro *Centinela médico-aristotélica contra scépticos, en la qual se declara ser más segura y firme la doctrina que se enseña en las universidades españolas y los graves inconvenientes que se siguen de la secta scéptica pyrrhónica* (Madrid 1725).

El P. Feijoo, amigo del doctor Martínez, había guardado silencio en la primera controversia, pero esta vez salió en defensa suya con su primer libro: *Aprobación apologética del scepticismo médico del doctor don Martín Martínez* (Oviedo 1725), calificándolo de hombre de «sutilísimo ingenio, solidísimo juicio y admirable erudición», haciendo notar que su escepticismo, que comparte, se refiere tan sólo al campo de las ciencias físicas. Un año después apareció el primer tomo del *Teatro crítico*, en que trata temas de medicina. Su amigo Martínez le correspondió con una *Carta defensiva que sobre el primer tomo del Teatro crítico*, etc (Madrid 1726). Con esto se generalizó la polémica entre los defensores de la medicina galénica y la experimental en 1726 y 1727, cruzándose una nube de escritos, en general de tono muy violento. Baste una ligera mención de los que tomaron partido en pro o en contra de la actitud que representaban Martínez y Feijoo.

PEDRO AQUENZA escribió *Breves apuntamientos en defensa de la Medicina y de los Médicos contra el «Theatro crítico universal»* (1726). Le contestó

[30] JOSÉ M.ª LÓPEZ PIÑERO, *La medicina del barroco español*: RevUniversidad de Madrid 11 (1962) 479-515.
[31] LÓPEZ PIÑERO, a.c., p.511.

FRANCISCO SUÁREZ DE RIBERA con un *Templador médico de la furia vulgar* (1726), en que defiende a Martínez y Feijoo, al mismo tiempo que hace algunas observaciones acerca del segundo. Replicó Feijoo con una *Respuesta a los doctores Martínez, Aquenza y Ribera* (1726). Ribera se declaró satisfecho en un folleto titulado *Medicina cortesana satisfactoria... que consagra al Infante Dios, máximo médico de almas y cuerpos* (1726). El mismo Ribera escribió *Teatro de la salud, o experimentos médicos* (Madrid 1726) y *Escuela médica convincente, triumphante, scéptica, dogmática, hija legítima de la experiencia y razón* (1727).

Contra Martínez escribieron FRANCISCO ANTONIO SOLÍS Y HERRERA, *Destierro de fantasías y caritativas advertencias* (Salamanca 1727), y DIEGO DE TORRES VILLARROEL, *Postdatas de Torres a Martínez* (1726), que le merecieron la respuesta anónima *Encuentro de Martín con su rocín* (Sevilla 1726). En contra escribieron también: JOSÉ ANGEL CONDE, *El médico común, en defensa de la Medicina y sus profesores* (1727). FRANCISCO LLORET Y MARTÍ, *Apología de la Medicina y sus doctos profesores contra los críticos, y defensa de la doctrina de Hipócrates y Galeno contra los errores vulgares* (1726). FRANCISCO GARCÍA CABERO, *Templador veterinario de la furia vulgar* (1727), al que contestó ANTONIO FONLAZO DE ARENYZ, *Desagravio de la Medicina y fuga de las sombras* (1727).

Algunos recurren nada menos que a la Sagrada Escritura para demostrar la certeza infalible de la medicina. Así IGNACIO GARCÍA ROS, *Medicina vindicata, discursus apologeticus nobilissimae, necessariae, omnibusque titulis commendabilis scientiae medicae* (1727). FRANCISCO SUEYRAS, *Thesoro phísico, médico-theológico, hallado en las verdades infalibles de la Sagrada Escritura*. JOSÉ DORADO, *Manifiesto precautorio médico en defensa de la Medicina y Médicos* (Oviedo 1727), al que contestó Feijoo en *Respuesta al discurso fisiológico-médico del doctor don Francisco Dorado* (1727). LÓPEZ DE ARAÚJO Y AZCÁRRAGA atacó a Feijoo con su *Residencia médico-cristiana en honor de la medicina, lustre de los profesores y desengaño del vulgo, quien, inducido a desconfianza del médico y sus remedios por la perjudicial doctrina del «Theatro», puede caer fácilmente en graves y supersticiosos errores* (Madrid 1727). Le replicó un folleto anónimo (¿P. Isla?): *El Tapa boca. Papel respondiendo a otro con el que el doctor Araújo criticó los discursos del reverendísimo Feijoo sobre la Medicina* (1727). Más tarde intervino en la contienda JUAN MARTÍN DE LESACA, con su *Apología escolástica en defensa de las universidades de España, contra la medicina escéptica del doctor Martínez* (1729). Le contestó Feijoo con un *Apéndice contra el doctor Lesaca*. Este replicó con una *Defensa de la Apología escolástica*, a la que volvió a contestar Martínez con una *Apología contra la del doctor Lesaca* (Madrid 1730) [32]. El médico ANTONIO MARÍA HERRERO (1714-67) impugnó a la vez a Losada, Tosca, Martínez y Feijoo en su *Physica moderna, experimental y systemática* (Madrid 1738).

Poco es lo que hay de aprovechable en todos estos escritos. Su interés científico es casi nulo. Pero tienen importancia como testimonio de un estado de ánimo y como indicios de un profundo cambio de mentalidad en el orden de las ciencias experimentales, así como testimonio del choque entre los aferrados a las posiciones antiguas y los defensores de la apertura hacia nuevos horizontes, si bien éstos en aquellos momentos fuesen todavía muy reducidos.

[32] A. MILLARES CARLO, *Teatro crítico universal*. Ed. «La Lectura» (Madrid 1923) p.63-70.

Escepticismo

En el siglo XVIII aparece un pequeño grupo de escritores que declaran adoptar el escepticismo. Pero no hay que entenderlo en el sentido pirrónico de duda universal, sino simplemente como una prudente actitud de cautela, de reserva mental y de retención del juicio ante la incertidumbre de las ciencias históricas, y más en concreto de la física y de la medicina, tal como se hallaban en su tiempo. El deán MANUEL MARTÍ Y ZARAGOZA († 1737) se inclina al escepticismo de Sexto Empírico en su libro *De animi affectionibus*. El preceptista literario IGNACIO DE LUZÁN Y CLARAMUNT (1702-54) escribió una *Poética* (1737) inspirada en Boileau, que fue la guía de los neoclásicos. En su discurso *Dificultad de hallar y decir la verdad histórica* (1746) se muestra escéptico en cuanto a la posibilidad de averiguar la verdad histórica de los hechos.

ANTONIO SEBASTIÁN CORTÉS se muestra precavido en el siguiente párrafo: «Flójese la rienda al raciocinio, póngase en libertad al discurso, dése lugar a la duda, llámense a examen los axiomas, y pesando sin adhesión las alegaciones de unos y otros partidarios, pronúnciese la sentencia en favor de la verosimilitud, reservándose el derecho de revocarla luego que se presente acreedor de mejor acción». ANTONIO DONGO escribe al gasendista Pedro Miranda Elizalde, al enviarle los *Diálogos*, de Avendaño: «La filosofía es una deidad cuya religión, cuyo templo, cuyas aras, cuyo simulacro y cuyo culto son, en mi sentir, solamente su nombre, y la supersticiosa majestad de los velos, que, fingiendo que la esconden, la fingen, y suponiendo que la manifiestan, la esconden..., tengo mejores fundamentos para creer que no se sabe lo que se presume que enseña la filosofía y que la filosofía no puede enseñar lo que se desea saber por medio suyo» [33].

El médico MARTÍN MARTÍNEZ, de quien antes se ha hecho mención, es autor de numerosas obras: *Noches anatómicas o Anatomía compendiosa* (Madrid 1716, 1750). *Anatomía completa del hombre* (Madrid 1728, 1775). *Juicio final de la Astrología, en defensa del «Teatro crítico universal»* (Madrid, s.f.). Además de éstas escribió *Philosophia sceptica, extracto de la Physica antigua y moderna* (Madrid 1730, 1750) y *Medicina sceptica y Cirugía moderna con un tratado de operaciones quirúrgicas* (1722). Este último libro dio ocasión a la réplica de don Bernardo López de Araújo, a que ya nos hemos referido. Pero el escepticismo de

33 Véase en M. MINDÁN, *Corrientes filosóficas de la España del siglo XVIII*: RevFil 18 (1959) 483ss.

Martínez no es el absoluto de Sexto Empírico, sino solamente relativo a los conocimientos que se pueden alcanzar en el campo de las ciencias físicas, y especialmente en el de la medicina. Califica la escolástica de «contenciosa y vociferante». Refiriéndose a la física de Descartes dice: «Con mucha razón los scépticos despreciamos estas físicas ideales, que se fundan en observación y experiencia, como inútiles para adelantar las ciencias naturales... Estos no son más que ingeniosos delirios». Se muestra partidario del método experimental del «insigne Francisco Bacon de Verulamio, el hombre, entre los naturalistas, de mejores entrañas y talentos que ha parido la naturaleza, y a quien se debe el aumento que hoy tienen todas las artes naturales» [34].

Una actitud muy semejante adopta su amigo el P. Benito Feijoo, que consiste en una especie de eclecticismo escéptico, que se reduce a «remirar la naturaleza en sus fenómenos, suspendiendo el asenso hasta que experiencias reiteradas los releven de toda duda» [35]. El sistema escéptico físico afirma que «en las cosas físicas y naturales no hay demostración o certeza alguna científica; sí sólo opinión. Por consiguiente, a la filosofía natural no se debe dar el nombre de ciencia, porque verdaderamente no lo es; sí sólo un hábito opinativo, o una adquirida facilidad de discurrir con probabilidad en las cosas naturales» [36]. Es la doctrina que expone largamente en su discurso sobre el *Escepticismo filosófico*, y que aplica a la física y la medicina en sus respectivos planes de reforma.

BENITO JERONIMO FEIJOO Y MONTENEGRO (1676-1764)*—Nació en Casdemiro (Orense). Estudió en el Real

34 *Carta defensiva sobre el primer tomo del «Teatro crítico»*, en *Obras de Feijoo* (Madrid 1779) t.2 p.322-333.

35 *Apología del escepticismo médico. Ilustración apologética*, en *Obras* (Madrid, Ibarra, 1777) t.8 p.203 n.77.

36 Ibid., n.17.

* **Bibliografía:** ARDAO, ARTURO, *La filosofía polémica de Feijoo* (Buenos Aires, Losada, 1962); ID., *Introducción a la lectura de las obras del P. Feijoo* (Escorial, Madrid, 1941); CEÑAL, RAMÓN, S.I., *Feijoo, hombre de la Ilustración:* RevOccid Madrid II n.21 (1964) 313-334; ID., *Feijoo y la filosofía de su tiempo:* Pensamiento 21 (1965) 251-272; ID., *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750):* Filosofía y Letras, Revista de la Universidad de Oviedo (1945) 5-97; DELPY, *L'Espagne et l'esprit européen. L'oeuvre de Feijoo* (Paris, Hachette, 1930); ID., *Bibliographie des sources françaises de B. Feijoo* (Paris, Hachette, 1936); EGUIAGARAY, FRANCISCO, *El P. Feijoo y la filosofía de la cultura de su época* (Madrid, Instituto de Est. Políticos, 1964); FRAGA TORREJÓN, EDUARDO DE, *Algunas notas pedagógicas sobre el P. Feijoo:* Estudios pedagógicos 7 (Zaragoza 1950) 49-65; GARCÍA, FÉLIX, O. S. A., *Reivindicación de Feijoo:* Cruz y Raya (1934); GALINO, MARÍA ANGELES, *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna* (Madrid, CSIC, 1953); MARAÑÓN, GREGORIO, *Las ideas biológicas del P. Feijoo* (Madrid 1934, [4]1962); ID., *Los amigos del P. Feijoo*, en *Vida e Historia:* Austral n.185 (Madrid [2]1943); MACÍAS, M., *Elogio del P. Feijoo:* Biblioteca Gallega 12 (1887); MONTERO DÍAZ, SANTIAGO, *Las ideas estéticas del P. Feijoo:* Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela 15 (1932) años 3 y 4; MORAYTA, MIGUEL, *El P. Feijoo y sus obras* (Orense 1876; Valencia 1912); MARQUÉS Y ESPEJO, A., *Diccionario feijoniano* (Madrid 1802); PARDO BAZÁN, EMILIA, *Examen crítico de las obras del P. Feijoo* (Madrid 1877); PÉREZ DE URBEL, JUSTO, *Semblanzas benedictinas. II: Monjes ilustres* (Madrid 1926); SAINZ AMOR, C., *Ideas pedagógicas del P. Feijoo* (Madrid, CSIC, 1950); SÁNCHEZ AGESTA, LUIS, *Feijoo y el pensamiento político español en el siglo XVIII:* RevEstPol n.22-23

Colegio de San Esteban de Rivas del Sil. En 1690 tomó el hábito en el monasterio benedictino de San Julián de Samos. Cursó filosofía en el de San Salvador de Lérez, y teología en el de San Vicente de Salamanca. Durante veinte años (1709-39) enseñó teología en el monasterio de San Vicente de Oviedo y en la Universidad de la misma ciudad, en que regentó las cátedras de Santo Tomás, de vísperas y, finalmente, *de prima* hasta su jubilación.

Feijoo comenzó a publicar sus obras a los cincuenta años. Es bien conocida su obra principal: *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (8 vols. y uno de suplementos, ilustraciones y adiciones, entre 1726-1739). Contiene 118 discursos sobre las materias más variadas: historia, filosofía, física, medicina, astronomía, psicología, política, supersticiones, falsos milagros, etcétera. Es curioso que, habiendo enseñado teología durante veinte años, apenas trata de materias teológicas propiamente dichas. Se preocupa sobre todo de ciencias prácticas, especialmente física y medicina. Pero aun en éstas, más que entrar en cuestiones concretas, se mantiene en un plano general acerca del método con que deben estudiarse, el cual no es otro que el experimental proclamado por su admirado canciller Francisco Bacon. Un carácter un poco distinto tienen sus 163 *Cartas eruditas y curiosas, en que por la mayor parte se continúa el designio del «Teatro crítico universal», impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes* (5 vols. entre 1742-1760). En éstas entran ya cuestiones éticas, sociales y religiosas, y se aprecia la mutación del ambiente influido por las ideas que se filtraban de la Ilustración francesa, ante la cual reaccionó cuando se dio cuenta de su orientación antirreligiosa.

Fuentes.—Feijoo maneja y domina la biblioteca corriente en su siglo. Ignoraba el griego, y su conocimiento de la filosofía de Platón y de Aristóteles es muy superficial. Sus referencias no revelan familiaridad con sus obras, sino con lo que entonces pasaba en las escuelas como aristotelismo. Estima a Aristóteles en ética, política y retórica; menos en lógica y metafísica, y nada en física. Insiste en que «la física de Aristóteles no es más que metafísica». «El encuentro de los aristotélicos con los nuevos filósofos no es sobre metafísica y dialéctica, sino sobre la física» [37]. En cuanto a los «modernos», conoce los sistemas de Descartes, Malebranche, Gassendi y Maignan. Maneja los diccionarios de Bayle y Moreri y las *Mémoires*, de Trévoux. Menciona el *Chymista scepticus*, de Boyle, y no da muestras de conocer directamente a Locke. Pero su verdadero ídolo es Francisco Bacon, cuyo nombre aparece siempre aureolado por los epítetos más encomiásticos y a quien profesa una admiración tan incondicional, que escandalizó a los lulistas Tronchón y Torreblanca, que hablan del «Adonis del padre maestro, el hereje Bacon de Verulamio». «Bacon marca una época absolutamente nueva en la orientación de la ciencia». El fue «quien en varias obras suyas mostró a los filósofos la senda por donde debían caminar» [38]. En sus escritos, «además de un sutil ingenio, una clara penetración y una amplísima capacidad, resplandece un genio sublime, una celsitud de índole noble, que, sin afectar superioridad al lector, le representa tener muy debajo de sí a todos los que impugna. No fundó Bacon nuevo sistema físico, conociendo sus fuerzas insuficientes para tanto asunto; sólo señaló el terreno por donde se había de trabajar y el modo de cultivarle para producir una filosofía fructuosa» [39]. Su gran mérito consistió en haber rechazado todos los sistemas, pues «era menester empezar de nuevo sobre cimientos sólidos esta gran fábrica de la filosofía, echando por el suelo como inútil todo lo edificado hasta ahora» [40].

Feijoo distingue entre filósofos *sistemáticos* y *experimentales*. En los primeros agrupa a los pitagóricos, platónicos y peripatéticos, a los que añade Paracelso, Campanella, Descartes y Gassendi. Los experimentales son aquellos que, «siguiendo las luces de Bacon y uniendo las experiencias con las especulaciones, trabajan utilísimamente incorporados en algunas academias», tales como la Sociedad Regia de Londres y la Real Academia de Ciencias de París» [41]. Utilizando un símil baconiano, compara a los puros empíricos con las hormigas, que acumulan materiales desordenadamente sin poner nada de su discurso; a los puros racionales, con las arañas, que de las entrañas de su mente fabrican sutiles telas de vanos raciocinios sin solidez ni utilidad; en cambio, los experimentales son como las abejas, que reúnen

(1945) 71-130; Id., *Escritos políticos de fray Benito Feijoo* (Madrid, Inst. Est. Pol., 1946); Arenal, Concepción, *Juicio crítico de las obras de Feijoo*: Revista de España LV 110.187.398.

37 *Teatro Crítico Universal* (= TC) IV disc.7 § 16. Las cifras remiten al tomo, discurso o carta y párrafo. Asimismo para la obra *Cartas eruditas y curiosas* (= CE).

Ediciones: Fueron muchas las ediciones que se hicieron del *Teatro Crítico* y las *Cartas eruditas* de Feijoo, pues ya en 1786 iban hechas 15 ediciones (Samper y Guarinos, *Biblioteca de escritores del reinado de Carlos III)*. En el mismo siglo xviii obtuvieron versión, con varias ediciones, al francés, italiano, inglés y alemán. Ediciones de *Obras completas* (Madrid, Ibarra, 1777-79), que utilizamos (Madrid 1780), 33 vols., con biografía del autor por Campomanes, quien cuidó y costeó la edición.

38 CE (= *Cartas eruditas*) II c.23 § 5.

39 *Mérito y fortuna de Aristóteles:* TC IV 7,40.

40 TC IV 7,39. El fue quien advirtió que no había filosofía alguna en el mundo; que la *Física* de Aristóteles era pura metafísica; que en los escritos de Platón no se hallaba más que mera teología natural; que la filosofía de Telesio era sólo instauración de la de Parménides; la de Ramo, una despreciable quimera (ibid.).

41 *Simpatía y antipatía:* TC III 3,5.

sus materiales mediante la observación, pero los preparan y digieren en los senos mentales para sacar de ellos néctar saludable, según las ocurrencias [42].

Sin embargo, la admiración incondicional que profesa a Bacon no se extiende a otros representantes de la «nueva filosofía», como Descartes y Gassendi. Admira al primero, pero le refuta en numerosas ocasiones. Al dominico Jacinto Segura, que le inculpaba de cartesiano, responde con razón: «¿Yo cartesiano, ni siempre ni a tiempos? ¿No están viendo todos que en ninguna parte de mis escritos encuentro con Descartes que no le impugne a viva fuerza?» [43]. Así es la verdad. Una y otra vez repite sus impugnaciones, unas veces de pasada y otras *ex professo* [44]. Descartes, «como fue soldado y filósofo, a las especulaciones de filósofo juntó las osadías del soldado. Pero en él lo animoso degeneró en temerario» [45]. Rechaza expresamente su procedimiento de la duda universal, su concepto de la extensión como esencia constitutiva de los cuerpos; su cosmogonía, sus «turbillones» y, sobre todo, su mecanicismo extendido a los animales, convirtiéndolos en meras máquinas. Rechaza asimismo su dualismo entre espíritu *(res cogitans)* y materia *(res extensa)*, cuya consecuencia es el materialismo más completo, ya que, si los brutos no tienen alma y son pura materia y, sin embargo, tienen vida, esto quiere decir que la materia es viva por sí misma. Ante esta consecuencia, Feijoo se refugia en el hilemorfismo, admitiendo que los seres vivientes tienen una forma sustancial distinta de la materia [46].

En cuanto a Gassendi, «es venerado como hombre sapientísimo: y dejando aparte el sistema de los átomos, en el que se encuentran muchas arduidades, en todo lo que pudo prescindir del sistema, es reconocido por un filósofo excelentísimo y absolutamente admirable» [47]. «Y si he de decir lo que siento, yo hallo mucho más defendible el sistema de Gassendi que el de Descartes, especialmente después que el famoso P. Maignan le quitó algunas espinas que tenía hacia los dogmas teológicos» [48]. Tanto uno como otro los prefiere al sistema peripatético, pero les reprocha que, en lugar de seguir el procedimiento experimental de Bacon, elaboraron nuevos sistemas racionales, basados más en la razón que en la experiencia, con los mismos inconvenientes del apriorismo racional de los antiguos. Tanto el mecanicismo de Descartes como el atomismo del Gassendi llevan «al precipicio del materialismo, aunque por distinto rumbo» [49]. Entre unos y otros proclama su posición independiente: «Así yo, Ciudadano libre de la República Literaria, escucharé siempre, con preferencia a toda autoridad privada, lo que me dictaren la Experiencia y la Razón» [50].

[42] *Apología del scepticismo médico del doctor Martínez* n.42 (a continuación de la *Ilustración Apologética* t.8).
[43] TC III p.XXVI 9.
[44] *Contra los filósofos modernos:* TC I 13 n.4-8.
[45] CE I c.16,17.
[46] CE V 2,8; TC I 7,6. Cf. RAMÓN CEÑAL, *Feijoo y la filosofía de su tiempo:* Pensamiento 21 (1965) 251-272.
[47] TC VII 13,32.
[48] TC I 13,34.

Propósitos.—Por su volumen, aliento e influencia, la obra de Feijoo destaca notablemente en la primera mitad del siglo XVIII. Poco queda en ella que haya resistido el paso del tiempo. Tiene mucho de circunstancial, de ensayismo o, si queremos, de periodismo, en el buen sentido de la palabra. Pero marcó huella profunda en la orientación de la cultura española de su tiempo. Responde a una actitud madura y firmemente meditada, basada en la convicción de la decadencia de una escolástica agotada y desvitalizada, tal como subsistía en las primeras décadas del siglo, y a la vez a un propósito de reforma de sus métodos con apertura a la nueva ciencia, cuyas noticias le llegaban sobre todo a través de fuentes francesas.

Feijoo siente vivamente el retraso de España, especialmente en ciencias físicas y matemáticas. «El descuido de España lloro, porque el descuido de España me duele. ¡Cuán diferente es este siglo de los pasados! ¡Gotosa esta España!» Con un poco de exageración y de pesimismo afirma: «Es preciso confesar que la física y matemática son casi extranjeras en España». Se propone desterrar «la ignorancia y la superstición» y renovar los métodos de la filosofía, poniéndola a tono con los avances de la ciencia de su tiempo. Trata de hacer perder el miedo a las nuevas ideas y propugna la apertura hacia lo nuevo [51]. Combate la filosofía aristotélica, que considera el principal obstáculo para el progreso de la ciencia. «Los aristotélicos, desde la alta atalaya de sus abstracciones metafísicas, miran de lejos y sólo debajo de razones comunes la naturaleza de las cosas, con que están bien distantes del conocimiento real y físico de ellas» [52].

Pero su labor no se limita a la negativa de extirpar de las escuelas los «errores comunes», sino que se propone la finalidad positiva de desterrar la física aristotélica, para sustituirla por la nueva ciencia experimental, conforme al método baconiano.

[49] CE V c.4,57.
[50] TC III 13,35.
[51] CE II c.16: «*Causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales*» n.14.
[52] *Apología del escepticismo médico* n.53. Como se ve, la filosofía aristotélica que casi siempre combate Feijoo es la filosofía natural en cuanto que contiene una física errónea que trata de explicar filosóficamente el mundo de la ciencia por las falsas teorías antiguas. Lo que nada tiene que ver con la verdadera filosofía, aun de la naturaleza.

Contrapone la fecundidad de los descubrimientos hechos por la física experimental a la esterilidad del aristotelismo: «¿Qué descubrimientos útiles en orden a la práctica se hicieron por espacio de tantos siglos en virtud de la filosofía aristotélica, cuando (entre los extranjeros) en virtud de la experimental, se han hecho tantos, y se están haciendo cada día?» [53].

Desdeña la escolástica de su tiempo: «El que estudió lógica y metafísica, con lo demás que debajo del nombre de filosofía se enseña en las escuelas, por bien que sepa todo, sabe muy poco más que nada; pero suena mucho. Dícese que es un gran filósofo, y no es filósofo grande ni chico» [54]. De aquí su escasa estima, o, mejor dicho, su repulsa de una filosofía que considera como una de las principales rémoras en el avance de la ciencia durante veinte siglos.

Concede poco valor al argumento de autoridad y a la antigüedad de los autores: «La senectud de los hombres puede hacer los hombres más sabios; pero no a los escritos la senectud de los mismos escritos. En ningún libro se hallará más ciencia diez siglos después que se escribió que la que contenía en aquel momento en que acabó de formarlo su artífice» [55]. «Es imponderable el daño que padeció la filosofía por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la autoridad. Era ésta, en el modo que se usaba de ella, una tirana cruel que a la razón humana tenía vendados los ojos y atadas las manos, porque le prohibía el uso del discurso y de la experiencia. Cerca de dos mil años estuvieron los que se llamaban philósophos estrujándose los sesos; no sobre el examen de la naturaleza, sino sobre la averiguación de la mente de Aristóteles. Y como si fuese poco decorosa para philósophos christianos la dominación de un gentil, le añadieron por ministros, o por consortes del imperio, dos mahometanos» (Avicena y Averroes). Por lo tanto, «generalmente conviene desembarazar, así los escritos como las disputas escolásticas, de todos los argumentos tomados de autoridad que no deba hacernos fuerza», y emplear ese tiempo en «apurar las pruebas *a ratione*, que son las que más eficazmente determinan a seguir o esta o aquella opinión» [56].

Reforma de los estudios.—En el *Teatro crítico* dedica cuatro discursos a proponer una reforma de los estudios de filosofía y medicina [57]. La de la lógica se reduce a simplificar el curso de *Súmulas*: «¡Qué tiempo tan perdido! En dos pliegos puede comprehenderse quanto hay útil en las *Súmmulas*. Dos y medio gasté yo en las que formé para mi *Curso de Artes* cuando las leí, y pude ahorrar algún papel, sin que por eso dejase de tener entre mis discípulos tan buenos lógicos como los mejores que hubo en aquel tiempo en la Religión» [58]. «Las siete partes de ocho que se gastan en tantas divisiones de términos y proposiciones, modales, exponibles, exceptivas, reduplicativas, suposiciones, apelaciones, ampliaciones, restricciones, alienaciones, disminuciones, conversiones, equipolencias y reducciones, de nada sirven; lo primero, porque todo esto luego se olvida, de modo que apenas entre cien theólogos, juristas o médicos se hallará uno que conserve todas aquellas baratijas en la memoria; lo segundo, porque, aunque no se olvide, apenas tiene jamás uso en la disputa» [59]. Por su parte opina que con unos «poquísimos preceptos generales, que se reducen a dos pliegos», y con «una buena lógica natural, se puede cualquiera andar arguyendo por todo el mundo. Y si la lógica natural no es buena, no sirve la artificial sino para embrollar y confundir» [60].

«También hay harto que cercenar» en la que llama «metafísica abstracta», acerca de la cual no muestra tener ideas demasiado claras [61]. Cinco páginas escasas le dedica (372-77), que se reducen a lamentar que algunos «se extienden latísima y fastidiosísimamente en las cuestiones de si el ente trasciende las diferencias, si es unívoco, equívoco o análogo, y otras aún de inferior utilidad» [62]. Piensa que basta con dar una «noticia clara de las propiedades del ente», singularmente de la bondad, y que se explique el ente infinito, o sea Dios, pues «ni tiene duda de que la metafísica es verdaderamente teología natural» [63]. Y puesto que «el objeto de la metafísica comprehende todo lo que se abstrahe de materia singular, sensible e inteligible, se infiere que a esta ciencia toca tratar no sólo de Dios, mas de todas las sustancias espirituales, por lo menos de las completas y separadas esencialmente de la materia, como son los ángeles». Asimismo, debe tratarse en ella también del alma racional, sus potencias y operaciones [64].

En el discurso 13, *Lo que sobra y falta en la física*, nos explica que la filosofía natural tiene por objeto el «ente noble»

[53] TC III 3,8. «Toda la física de la escuela, para dar razón de cualquier efecto natural, está reducida puramente a decir que hay una cualidad que la produce. Esta es toda la filosofía peripatética, y no hay otra».
[54] TC II 8,19.
[55] *Argumentos de autoridad:* TC VIII 4,5.
[56] *Argumentos de autoridad:* TC VIII 4,30-31.
[57] TC VIII disc.11-14.

[58] *De lo que conviene saber en las Súmulas:* TC VII 11,2.
[59] TC VII 11,2.
[60] Ibid., 19.
[61] *De lo que conviene quitar y poner en la Lógica y Metafísica:* TC VII disc.12.
[62] VII 12,15.
[63] Ibid., n.16.
[64] Ibid., n.19.

o la realidad sensible. Por lo tanto, su método legítimo debe consistir sobre todo en la observación y la experiencia. «Lo primero que a la consideración se ofrece es el poco o ningún progreso que en el examen de las cosas naturales hizo la razón desasistida de la experiencia por el largo espacio de tantos siglos» [65]. «La experiencia ha sido el único juez árbitro que ha terminado algunas lides o desterrado algunos errores de las aulas» [66]. Es preciso atenerse a la experiencia si no queremos abandonar el camino real de la verdad, y buscar la naturaleza en sí misma, no en la engañosa imagen que de ella forma nuestra fantasía» [67]. «El sistema aristotélico, como lo propuso su autor, nadie puede condenarlo como falso, sí sólo como imperfecto y confuso, porque, conteniéndose en unas ideas abstractas, no desciende a explicar físicamente la naturaleza de las cosas. Y, verdaderamente, en lo poco que cuesta la explicación de los efectos naturales que se logra con este sistema, se conoce lo poco que vale. Juzgo que en el espacio de media hora, o una hora, cuando más, haría yo filósofo al modo peripatético a un hombre de buena razón que jamás hubiese estudiado palabra de facultad alguna. Con explicarle lo que significan estas voces, materia prima, forma sustancial, accidente, potencia o virtud radical y remota, próxima y formal, cualidad y muy pocas más, ya no queda qué hacer sino instruirle en que, cuando le pregunten por qué tal cosa produce tal efecto, responda que porque tiene una virtud o cualidad productiva de él... ¿Y qué sabe el que sólo sabe esto? Nada, sino unas voces particulares de la escuela y unas nociones comunísimas, como dice el sapientísimo Padre Dechales» [68].

Hay que huir de todo apriorismo y del «encapuchamiento de los sistemas» [69]. En lugar de basar la filosofía sobre principios generales hallados por la sola razón, debe partirse de la experiencia y la observación de las cosas tal como son en la realidad. «Donde todo se deja a la especulación y al raciocinio, siempre el pleito está pendiente. Pasa un siglo y otro siglo oyéndose los mismos gritos, los mismos argumentos, las mismas distinciones, y el tesón de las partes contendientes se va transfiriendo, como por sucesión hereditaria, de unos en otros profesores, sin que haya esperanza ni de victoria ni de ajuste» [70]. «¿Qué utilidad produjeron en el mundo las prolijas especulaciones de tantos excelentes ingenios como cultivaron la filosofía por la vía del raciocinio? Poca o ninguna, porque

[65] TC V 11,10.
[66] TC III 13,87.
[67] TC II 9,32.
[68] TC VII 13,35-36.
[69] CE II 23,4.
[70] TC III 8,87.

«tan ignorada es hoy la naturaleza en las aulas de las escuelas como lo fue en la Academia de Platón y en el Lyceo de Aristóteles. ¿Qué secreto se ha averiguado? ¿Qué porción, ni aun pequeñísima, de sus dilatados países se ha descubierto? [71]» «Todos esos siglos se perdieron para la filosofía» [72].

La física que se enseña en las escuelas no es más que un cúmulo de palabras que de nada sirven para explicar los fenómenos de la naturaleza. «Con que sacamos en limpio que, apartada a un lado la metafísica, la física de la escuela se puede enseñar a cualquiera rústico en menos de medio cuarto de hora. Es verdad que tendrá algún trabajo en tomar de memoria las voces de cualidad, virtud, facultad, esencia, forma, dimanación, radicación, exigencia, etc., en cuyo uso consiste toda la ciencia de nuestra filosofía natural» [73]; pero «cuanto hasta ahora escribieron y disputaron los peripatéticos acerca del movimiento, no sirve para determinar cuál es la línea de reflexión por donde vuelve la pelota tirada a una pared o cuánta es la velocidad con que baja el grave por un plano inclinado» [74]. Lo mismo sucede con la medicina: «Si cuantos filósofos hay y hubo en el mundo se juntasen y estuviesen en consulta por espacio de cien años, no nos dirían cómo se debe curar un sabañón... El buen entendimiento y la experiencia (propia o ajena) son el padre y la madre de la medicina, sin que la física tenga parte alguna en esta producción. Hablo de la física escolástica, no de la experimental» [75].

El gran secreto de la ciencia física es la experiencia. «Creo que generalmente se puede decir que no hay conocimiento alguno en el hombre el cual no sea mediata o inmediatamente deducido de la experiencia» [76]. Todo escolar sabe, como dijo Aristóteles, que *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*. ¿Qué quiere decir esto sino que el entendimiento no tiene conocimiento alguno que no sea experimental o deducido al menos por ilación de la experiencia de los sentidos?» [77] No hay que partir de ideas abstractas o generales para llegar a la expe-

[71] TC V 11,10.
[72] CE II 23,4.
[73] TC III 3,8.
[74] TC II 8,19.
[75] TC II 8,22. «La experiencia es el único conducto para saber algo de la naturaleza; y sólo experimentan la naturaleza los que en varios ministerios mecánicos manejan varios entes naturales, no los que, divertidos en especulaciones, viven retirados en las escuelas» *(Scepticismo filosófico:* TC III 13,87). En todas estas y otras muchas aserciones sobre el tema se advierte una gran confusión entre el método filosófico y el método experimental de las ciencias. Feijoo y todos los críticos y escépticos de su tiempo exigían a la pura filosofía racional que descubriera las leyes físicas e hiciera progresar las ciencias, incluso la medicina. De ahí su desilusión y diatribas contra la filosofía abstracta. El error procedía de que en los siglos anteriores se había pretendido descubrir con la filosofía racional aristotélica todas las riquezas de las ciencias físicas o explicación científica del mundo.
[76] TC VII 13,11.
[77] TC VII 13,9.

riencia, sino al revés: hay que partir de la experiencia particular para llegar a formar las ideas generales. «Hay un gran cuerpo de filósofos experimentales, los cuales, trabajando conforme al proyecto de Bacon, examinan la naturaleza en sí misma y de la multitud de experimentos, combinados con exactitud y diligencia, pretenden deducir el conocimiento particular de cada mixto sin meterse en formar sistema universal, para el cual son insuficientes los experimentos hechos hasta ahora, aunque innumerables, y acaso lo serán todos los que en adelante se hicieren». «El designio de Bacon era formar por la combinación de experimentos axiomas particulares; por la combinación de axiomas particulares, otros axiomas más comunes, y de este modo ir ascendiendo poco a poco a los generalísimos» [78].

Sin embargo, Feijoo no es un puro empirista ni niega la validez de las demostraciones racionales y su legitimidad en el orden matemático y metafísico. «No bastan los sentidos solos para el buen uso de los experimentos; es menester advertencia, reflexión, juicio y discurso, y a veces tanto que apenas bastan todos los esfuerzos del ingenio humano para examinar cabalmente los fenómenos» [79]. «La experiencia abre en muchos objetos un dilatadísimo y fertilísimo campo al ingenio del hombre», pero también es cierto que «aun a quien la busca por este camino es en varios casos inaccesible» [80]. Al doctor Lesaca, que le atribuye haber dicho que la medicina se funda en la experiencia sin el concurso de la razón, le contesta: «Ni yo he dicho ni podía decir tan monstruoso disparate. La experiencia sin la razón es cuerpo sin alma. El caso está en saber qué razón ha de ser ésta. Lo que yo condeno son aquellos discursos ideales, deducidos de cualquiera de los sistemas filosóficos, porque como éstos todos son inciertos, es fundar en el aire el método curativo. Pero admito como precisas las ilaciones de las mismas observaciones experimentales, bien reflexionadas y combinadas» [81].

En física se inclina a un mecanicismo moderado, es decir, prefiere la nueva física cuantitativa a la antigua, basada en las cualidades y formas sustanciales educidas de la potencia de la materia. «No es negable que el mecanismo es sin comparación más apto para explicar los fenómenos naturales que el sistema de la filosofía vulgar, pues aquél, con materia, figura y

[78] *Mérito y fortuna de Aristóteles:* TC IV 7,42.
[79] TC V 11,41.
[80] TC V 11,41. A propósito de la creencia popular en los duendes, hace amenas alusiones al libro del P. A. de Fuente la Peña, *El ente dilucidado, o discurso que muestra hay en la naturaleza animales irracionales, invisibles y cuáles son* (Madrid 1676).
[81] *El médico de sí mismo:* TC IV 4,62.

movimiento, lo compone todo, ahorrando la inmensa multitud de entidades que éste agrega». No obstante, advierte que «es preciso tener cuenta con no exceder el mecanicismo fuera de los debidos límites en que pecó gravísimamente Descartes». «Yo convengo en que la filosofía de Aristóteles, como más abstracta (digámoslo así), más espiritualizada, es también más oportuna para el uso de la teología... Pero, para examinar la naturaleza sensible, creo que las reglas mecánicas son más acomodadas y las ideas abstractas serán siempre, como hasta ahora lo han sido, inútiles, porque, según el célebre dicho de Bacon de Verulamio, *natura non abstrahenda est, sed secanda*» [82].

Feijoo expresa su actitud enemiga de toda filosofía sistemática, tanto peripatética como cartesiana o gassendista, declarándose partidario incondicional del método experimental de Bacon en una fábula de escaso valor literario con que comienza su discurso sobre *El gran magisterio de la experiencia.* Al reino de *Cosmosia* (el mundo) «arribaron» dos mujeres mal avenidas entre sí, pero dispuestas a lograr cada una el dominio de aquel imperio. Son *Solidina* (la experiencia) e *Idearia* (la imaginación). La primera representa la filosofía experimental baconiana, y la segunda el peripatetismo. Mucho tiempo triunfa la segunda, mientras que la primera queda excluida de las personas cultas y tiene que refugiarse entre los rústicos. Pero sobreviene un cisma entre los partidarios de Idearia, promovido por *Papyráceo* (Descartes; Cartes = Papyrus), y el resultado fue que los doctos se dieron cuenta de la falta de solidez de ambos sistemas y se volvieron a Solidina, es decir, a la experiencia, favorecida por los príncipes Galindo (Galia) y Anglosio (Anglia). Es decir, que sobre el peripatetismo y el cartesianismo triunfa el experimentalismo de Bacon. Sin embargo, y a pesar de las garantías que cree hallar en el método experimental, Feijoo piensa que la filosofía natural tiene un alcance limitado y no puede pasar más allá del aspecto fenoménico de la realidad sensible. Pero no puede llegar a la certeza ni menos a conocer los principios, las esencias ni las causas últimas de los fenómenos naturales [83]. En virtud de lo cual niega el carácter de ciencia a la filosofía natural y adopta una actitud de escepticismo o más bien de reserva prudente, que consiste en «remirar la naturaleza en sus fenómenos, suspendiendo el asenso hasta que experiencias reiteradas los releven de toda duda» [84].

[82] *Apología del scepticismo médico* n.50. «Y si los aristotélicos encuentran en los corpusculistas rígidos algunos tropiezos para los dogmas católicos, acuérdense que sobre este capítulo más tuvo que expurgar Aristóteles que Descartes» (ibid.).
[83] CE III 23,3.
[84] *Apología del scepticismo médico* n.77.

Tenía razón Feijoo en criticar muchos defectos de la escolástica de su tiempo, pero careció de un conocimiento serio y profundo de la verdadera escolástica, que es mucho más que unos cuantos formalismos de que abusó la decadencia. Es loable su proclamación del método experimental para el cultivo de las ciencias referentes al mundo físico, si bien esto, en la fecha en que escribe, ya no podía calificarse de novedad ni siquiera entre los mismos escolásticos. Pero le sucedió lo mismo que a su mentor Bacon. No supo descender de la región de unas cuantas reglas generales de método y de unos cuantos principios, muchos de ellos de puro sentido común, para hacer una aplicación práctica y positiva a la realidad concreta, lo cual resultaba prematuro en el tiempo en que escribía el erudito benedictino y requería un desarrollo de la ciencia que todavía estaba un poco lejano.

Si Feijoo hubiera vivido algunos años más, es indudable que su gloria, en vez de ir ligada a sus campañas en pro del experimentalismo baconiano, habría ido unida a la empresa apologética que en la segunda fase de la ilustración tuvieron que afrontar otros escritores con menos talento que él y con plumas peor cortadas que la suya. No acertó a adivinar lo que el 'delicado' Voltaire iba a significar en el pensamiento de la segunda mitad del siglo; pero su buen sentido le dio tiempo para hacer una crítica certera de la hueca retórica del primer discurso de Rousseau. No obstante, todavía tuvo tiempo de alcanzar a percibir «el sordo mugido de las olas que en Francia comenzaban a levantarse»[85]. Y algo debió de prever de la tempestad que se avecinaba, pues la muerte le sorprendió cuando preparaba su último discurso, *Sobre las raíces de la incredulidad.*

Su éxito fue extraordinario. En pocos años se multiplicaron y penetraron por todas partes las ediciones de sus obras,

85 MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* VI c.1 (BAC, II p.442). El mismo Menéndez y Pelayo defiende a Feijoo y a otros escépticos moderados de su época, como el Dr. Martínez, de toda sospecha de la más pura ortodoxia. Pues aunque, «para muchas gentes, Feijoo no es más que un impugnador de supersticiones, brujerías y hechizos..., muchas de esas supersticiones por él impugnadas eran exóticas entre nosotros, y él sólo las conocía eruditamente y por libros de otras partes» (ibid., p.440). Con razón ha dicho recientemente J. de Entrambasaguas: «El enciclopedismo de Feijoo sólo en extensión se asemeja al europeo de su siglo. Feijoo es un enciclopedista a la española—'con todas las características ibéricas, entre ellas la ortodoxia más estricta', señala Marañón—, como podía surgir en nuestro país entonces, sin enlaces peligrosos con el enciclopedismo francés, cuya influencia sobrevino luego por otros conductos que el feijonismo; un enciclopedista cuya obra se ha querido comparar, con pueril desacierto, con la de Voltaire, esencialmente distintas para quienes conozcan ambas» (J. DE ENTRAMBASAGUAS, *Antología del P. Feijoo*, Madrid, «Breviarios del Pensamiento Esp.» 1942). Por lo demás, conocido es el magnífico elogio que tributó a Feijoo Menéndez y Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas* (III vol.1 [Madrid 1886] p.151-175). Pero le ha dirigido también fuertes reproches sobre 'sus pecados contra la ciencia española'. «Hay en sus escritos, por mucha indulgencia que queramos tener, ligerezas francesas imperdonables... y que denuncian no, ciertamente, desdén ni menosprecio ni odio, pero sí olvido y desconocimiento de nuestras cosas, hasta de las más arcanas de su tiempo; como que, para hablar de ellas, solía inspirarse en enciclopedistas y diccionarios franceses» *(Heterodoxos* VI c.1: BAC II p.430).

siendo traducidas al francés, italiano, inglés y alemán, caso insólito en autores españoles de su tiempo. Tuvo admiradores incondicionales, como el P. MARTÍN SARMIENTO (Pedro José García Balboa, † 1772), que lo defendió en una *Demostración crítico-apologética del «Teatro crítico universal»* (Madrid 1732). Pero el escritor benedictino había abordado muchas y muy diversas materias para no dar lugar a fuertes oposiciones. Ya hemos indicado algunas a propósito de la controversia sobre medicina. JERÓNIMO DE ZAFRA escribió un *Antiteatro* (1727). SALVADOR JOSÉ MAÑER: *Antiteatro crítico*, 3 vols. (1729-31), al que Feijoo contestó con su *Ilustración apologética.* El mismo Mañer escribió contra el P. Sarmiento: *Crisol crítico, teológico, histórico, político, físico y matemático*, 2 vols. (1734). MANUEL BALLESTER: *Combate intelectual contra el «Teatro crítico»* (1735). JACINTO SEGURA, O.P.: *Vindicias de Savonarola* (1735). IGNACIO ARMESTO Y OSSORIO: *Theatro anticrítico universal*, 2 vols. (1735-37). Tuvo también que sufrir la fuerte reacción de los lulistas P. Antonio Rodríguez, Bartolomé Fornés y Raymundo Pascual. Pero la impugnación contra la que reaccionó con excesiva violencia fue la que le hizo el P. FRANCISCO DE SOTO Y MARNE, franciscano de Ciudad Rodrigo, que escribió: *Reflexiones crítico-apologéticas sobre las obras del P. Feijoo* (Salamanca 1748), en que, con un poco de ingenuidad, sale en defensa del milagro de las flores de San Luis del Monte. El aludido contestó con *Justa repulsa de inicuas acusaciones*, en que se le corrió un poco la pluma, pues, entre otras cosas, califica de «floriloco» el *Florilogio sacro*, de que era autor el P. Soto Marne[86].

DIEGO DE TORRES Y VILLARROEL (1693-1770).—En las controversias suscitadas por el *Teatro crítico*, de Feijoo, intervino este célebre salmantino, personaje pintoresco, aunque de escaso interés para la historia de la filosofía. Nació en Sala-

86 El P. Soto y Marne es autor de una colección de sermones titulada: *Florilogio sacro que en el celestial ameno frondoso Parnaso de la Iglesia riega místicas flores la Aganipe sagrada, fuente de gracia y gloria de Christo. Dividido en discursos, panegíricos, anagógicos, tropológicos y alegóricos, fundamentados en la Sagrada Escritura* (Salamanca 1738). Lo dedica «Al Patriarcal cielo de virtudes, Firmamento de soberanos esplendores, Olimpo de la celsitud, Atlante de la Santidad, Fénix de los Patriarcas, Palma de los Mártires; Al glorioso Patriarca San José, Vice-Dios del mundo, Adelantado del Cielo..., cede reverente y consagra amante devoción ilustrísima, que, disimuladamente generoso, se protesta obligada, reconocidamente agradecida».

Del mismo estilo son las *Reflexiones crítico-apologéticas*, en que declara que «toma la pluma para resistir la fuerza con la fuerza, disipando a fogosas radiaciones de la verdad las densas nubes que, compactadas a vaporosas preocupaciones del engaño, vaguean sostenidas del más injustificable empeño».

Parece que el P. Isla tomó por modelo al P. Soto y Marne para componer su *Fray Gerundio*. Por lo menos es cierto que le dedicó esta décima:

Si el lego que sirve fiel
al padre Soto tuviera
otro lego, y éste fuera
mucho más lego que aquél,
y escribiera en un papel
de estraza, manchado y roto,
de toda ciencia remoto,
un sermón, este sermón
fuera sin comparación
mejor que el del padre Soto.

manca. Su primera formación se redujo a unas escasas nociones de lógica, física, filosofía y un poco de matemáticas. Al mismo tiempo «aprendí a bailar, a jugar la espada y la pelota, a torear y hacer versos: abría puertas, falseaba llaves, hendía candados y no se escapaba de mis manos pared, puerta ni ventana en donde no pusiese las disposiciones de falsearla, romperla o escalarla». Huyó de casa a los veinte años y marchó a Portugal. Sirvió de criado a un ermitaño, sentó plaza de soldado y, al fin, regresó en compañía de unos toreros. Se entregó a la lectura de «los autores rancios de filosofía natural, la Crisopeya, la Mágica, la Transmutatoria, la Separatoria y, finalmente, paré en la Matemática». Se ordenó de subdiácono en 1715 para poder disfrutar de algunos beneficios eclesiásticos. Residió un par de años en Madrid. Se doctoró en Medicina en Avila, aunque nunca la ejerció. En 1726 ganó la cátedra de Matemáticas en la Universidad de Salamanca, que rigió hasta su jubilación, en 1751. En 1745 se ordenó de presbítero.

Sus obras comprenden 14 tomos en la edición de Salamanca (1752), y 15 en la de Madrid (Ibarra, 1794-99). Tratan sobre las materias más diversas, desde la biografía hagiográfica *(Biografía de Sor Gregoria de Santa Teresa,* su obra más correcta de estilo) hasta la piedra filosofal. Pero él mismo confiesa que «los más de ellos los he parido entre cabriolas y guitarras y sobre el arcón de la cebada de los mesones, oyendo los gritos, chanza, desvergüenzas y pullas de los caleseros, mozos de mulas y caminantes, y así están llenos de disparates, como compuestos sin estudio, quietud, advertencia y meditación». Reconoce que «nunca tuve traza, inclinación ni sosiego para ser estudiante; siempre caminé vago, sin sujeción, sin libros y sin maestro, que son las muletas que sostienen y dirigen a los hombres a la sabiduría». No oculta su escasa estima de la escolástica y de los que «están creyendo que son de mejor alcurnia que nuestros axiomas sus ergos, sus gritos y sus temeridades».

La mejor de sus obras es su autobiografía: *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del doctor don Diego de Torres Villarroel* (Madrid 1743; Salamanca 1752), en que narra sus andanzas con un ingenio vivo, chispeante y burlón, a la vez que con una sinceridad rayana en el cinismo. Se pinta como una personalidad libre, original y extravagante: «La pobreza, la mocedad, lo desentonado de mi aprensión, lo ridículo de mi estudio, mis *Almanakes,* mis coplas, y mis enemigos me han hecho hombre de novela, un estudiantón extravagante y un escolar entre brujo y astrónomo, con visos de diablo y perspectivas de hechicero... Paso por un Guzmán de Alfarache, un

Gregorio Guadaña y un Lázaro de Tormes». Pero es posible que en su autorretrato haya mucho de caricatura y de exageración, a la manera de Quevedo, encubriendo su verdadero carácter entre sus bufonadas.

Bajo el nombre de *Gran Piscator de Salamanca* publicó durante treinta años (1723-53) una serie de *Almanaques* con pronósticos astrológicos a imitación del «Gran Piscator Sarrabal», de Milán, valiéndose para componerlos de la *Esfera* del P. Clavio y de los libros sobre astrología de Origano, pero sobre todo de su ingenio agudo, observador y penetrante y de su conocimiento de los sucesos de la Corte. Pronosticó la muerte de Luis I, el motín de Esquilache (que le costó un proceso) y anunció la Revolución francesa en 1756, determinando la fecha en la década del noventa:

Cuando los mil contarás,
con los trescientos doblados
y cincuenta duplicados,
con los nueve dieces más,
entonces, tú lo verás,

mísera Francia, te espera
tu calamidad postrera
con tu rey y tu delfín,
y tendrá entonces su fin
tu mayor gloria primera.

Torres guardó silencio cuando Feijoo publicó el discurso sobre la *Astrología judiciaria y Almanaques,* en que podía haber visto alguna alusión a sus actividades. Pero replicó al *Juicio final de la Astrología* del doctor Martínez (1726) con su *Entierro del Juicio final y vivificación de la Astrología herida con tres llagas en lo natural, moral y político, y curada con tres parches* (1727). Intervino en la controversia sobre la medicina con *Postdatas de Torres a Martínez en la respuesta a Don Juan Barroso* (Salamanca 1726), a que contestó un folleto anónimo: *Encuentro de Martín con su rocín* (Sevilla 1727). Tomó parte también en una polémica sobre la música: *Montante christiano y político, en pendencia músico-médico-diabólica,* al que replicó Francisco de Corominas con *Cantáridas amigables para remedio de sueños desvariados, y consejos de Corominas a Torres dormido sobre el Montante que manejó la pendencia música soñada* (Sevilla, s.f.) [87].

[87] ANTONIO GARCÍA BOIZA, *Don Diego de Torres Villarroel. Ensayo biográfico* (Salamanca 1911); RUSSELL P. SEBOLD, *Torres Villarroel: Visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por la corte.* Ed. y notas: Espasa Calpe, «Clásicos castellanos» n.16 (Madrid 1966).

Enciclopedismo *

En las controversias que hemos indicado apenas entran en juego más que cuestiones de física, de medicina o de renovación, en muchos casos acertada, de métodos científicos, pero no materias teológicas ni religiosas. Gran parte de los que en ellas intervienen: Caramuel, Cervera, Tosca, Corachán, Guzmán Nájera, Alvarez de Toledo, Ron, Feijoo, Calatayud, etc., son eclesiásticos, y los que son seglares profesan un catolicismo estrictamente ortodoxo. Pero el panorama cambia desde mediados de siglo. Ya no se trata solamente de cuestiones científicas ni de divergencias entre antiguos y modernos, entre escolásticos y «novatores». Junto con los tópicos consabidos de la Ilustración: la naturaleza, la razón, la experiencia, la virtud, la humanidad, el arte, la belleza, el progreso, la justicia, la igualdad, la virtud, la utilidad, la felicidad, etc., penetran las ideas y orientaciones deístas, ateas y antirreligiosas de la *Enciclopedia*, eficazmente fomentadas por la masonería. En las reformas del despotismo ilustrado de los ministros de Carlos III—José Moñino, conde de Floridablanca, conde de Aranda—no entran ya tan sólo factores de índole económica y cultural, sino también propósitos netamente antirreligiosos.

* **Bibliografía:** Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVIII* (Madrid, CSIC, 1955); Herr, Richard, *The Eighteenth Century Revolution in Spain* (Princeton 1958); *España y la revolución del siglo XVIII* (Madrid, Aguilar, 1964); Iriarte, J., S. I., *La filosofía española bajo el chiste volteriano*: RazFe 45 (1945) 57-71; Lafuente, Vicente, *Historia de las Universidades en España* t.4 (Madrid 1889); Laverde y Ruiz, Gumersindo, *El tradicionalismo en España en el siglo XVIII. Ensayos críticos de Filosofía e Instrucción Pública* (Madrid 1868) p.470-486; Marañón, Gregorio, *Nuestro siglo XVIII y las Academias*, en *Vida e Historia* (Madrid, Espasa Calpe, 1943): Col. Austral n.185; Martínez Gómez, Luis, S. I., *Bosquejo de Historia de la Filosofía española. Apéndice a la Historia de la Filosofía de G. Hirsberger* II (Barcelona 1956) p.409ss; Méndez Bejarano, Mario, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX* (Madrid 1926); Menéndez Pelayo, M., *La filosofía española*. Selección e Introducción de C. Láscaris Comneno (Madrid, Rialp, 1955); Id., *Heterodoxos* VI c.3-4; Mestre, Antonio, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Síscar* (Valencia 1968); Mindán Manero, Manuel, *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII*: RevFil. Madrid 12 (1953) 427-43; Id., *Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII*: RevFil Madrid 18 (1959) 470-88; Núñez Arenas, M., *L'Espagne des lumières au Romanticisme* (París 1963); Palacio Atard, Vicente, *Los españoles de la Ilustración* (Madrid, Guadarrama, 1964); Pérez Bustamante, Ciriaco, *El reinado de Fernando VI en el reformismo español del siglo XVIII*: RevUnivMadrid 3 (1954) 491-514; Pérez Goyena, A., S. I., *La masonería en España durante la guerra de la Independencia*: RazFe 22 (1908) 413-28; Matre Dei, Johannes a, caesaraugustanus, *Adumbratio liberorum muratorum, seu franc-massons, vi cuius eorum societas, origo, ritus et mores deteguntur* (Madrid 1751); Pinta Llorente, M. de la, O. S. A., *El sentido de la cultura española en el siglo XVIII e intelectuales de la época* (aportaciones inéditas): RevEstPol 68 (1953) 79-113; Quiroz Martínez, Olga, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII* (México 1949); Rodríguez Aranda, L., *La recepción y el influjo de las ideas políticas de Locke en España*: RevEstPol 76 (1954) 115-130; Id., *La recepción e influjo de la filosofía de Locke en España*: RevFil 14 (1955) 359-381; Rodríguez Casado, V., *La revolución burguesa del XVIII español*: Arbor 18 (1951) 5-29; Rumeu de Armas, Antonio, *El testamento político del conde de Floridablanca* (Madrid, Escuela de Historia Moderna, 1962); Sánchez Diana, J. M., *Ensayo sobre el siglo XVIII español*: Theoria 5-6 (1953) 62-76; Id., *Ideas españolas sobre la ciencia de la Historia en el siglo XVIII*: Theoria 7-8 (1954) 51-64; Serrailh, J., *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII siècle* (Paris 1954) (superficial y tendenciosa). Trad. esp. *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII* (México 1957); Id., *Moratín y la sociedad española de su tiempo*: RevUniv Madrid 9 (1960) n.35.

Aunque un poco retrasado y con referencia concreta al grupo ilustrado que se forma en Salamanca a fines de siglo, sin embargo, vale el testimonio de Quintana: «Empezaba ya a formarse aquella escuela de literatura, de filosofía y de buen gusto que desarraigó de pronto el ceño desabrido y gótico de los estudios escolásticos y abrió la puerta a la luz que brillaba a la sazón en toda Europa. La aplicación a las lenguas sabias, así antiguas como modernas; el adelantamiento en las matemáticas y verdadera física; el conocimiento y buen gusto de las doctrinas políticas y demás buenas bases de una y otra jurisprudencia; el uso de los grandes modelos de la antigüedad y la observación de la naturaleza para todas las artes de imaginación; los buenos libros que salían en todas partes y que iban a Salamanca como a centro de aplicación y de saber; en fin, el ejercicio de una razón fuerte y vigorosa, independiente de los caprichos y tradiciones abusivas de la autoridad y de las redes caprichosas de la sofistería y charlatanería. Todo esto se debió a aquella escuela, que ha producido desde entonces hasta ahora tan distinguidos jurisconsultos, filósofos y humanistas» [88].

Ya no entran en España solamente los libros de Descartes, Bacon, Gassendi, Maignan o Newton, sino una multitud de autores «ilustrados» de toda clase de materias: filosóficas, políticas, jurídicas, religiosas y antirreligiosas. En política se leen con avidez de novedades Montesquieu, Rousseau, Beccaria, Burlamaqui, Hobbes, Heinecio, Vattel; en filosofía, Locke, Condillac, Destutt de Tracy. En retórica, Batteux y Marmontel. En economía, Adam Smith, Bentham y los fisiócratas franceses. Penetra la *Enciclopedia*, y con ella Voltaire, Diderot, Volney y todos los autores de la Ilustración francesa.

Con un poco de ingenuidad infantil, Meléndez Valdés comunica a su amigo Jovellanos los autores que iba adquiriendo y leyendo. En una carta le dice: «Ya tenemos el *Tratado de educación*, de Locke, y acaso bien presto el *Emilio*» (que se había publicado hacía dieciséis años). Por su parte, Jovellanos, tan adicto al grupo salmantino, escribe en su *Diario* en 1795: «Toda la juventud salmantina es port-royalista, de la secta pistoyense; Obstraect, Zuola, y sobre todo Tamburini, andan en manos de todos; más de tres mil ejemplares había ya cuando vino su prohibición: uno solo se entregó. Esto da esperanzas de que se mejoren los estudios en la nueva generación, cuando manden los que obedecen. Cualquiera otra reforma sería vana». En Salamanca, la librería de Alegría y Clemente se dedicaba a importar y difundir libros franceses.

[88] *Vida de Meléndez Valdés*: Rivadeneyra, BAE 19 p.110.

El ansia atolondrada de renovación, junto con la aversión y el desprecio hacia la filosofía y la teología escolásticas, penetraron también en los seminarios e institutos religiosos. En una circular de 1781, el general de los carmelitas descalzos recomendaba a sus frailes la lectura de Platón, Vives, Bacon, Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz, Wolff, Condillac, Locke y «Cancio». El P. Trujillo, provincial de los franciscanos de Granada, arengaba en estos términos a sus religiosos: «Padres amantísimos, ¿en qué nos detenemos? Rompamos estas prisiones que miserablemente nos han ligado al Peripato. Sacudamos la general preocupación que nos inspiraron nuestros maestros. Sepamos que mientras viviéramos en esta triste esclavitud hallaremos mil obstáculos para el progreso de las ciencias» [89]. Por debajo de su forma irónica, el siguiente párrafo refleja bien el concepto en que en el último tercio de siglo se tenía a la escolástica: «En la literatura de los frayles... no se encuentra más que gerga, nenias, algarabías, ergotismo, y toda la demás broza de que abundan los escolásticos, sin que el bello gusto de las ciencias haya podido disipar las tinieblas en que se ven sumergidos, ni los gritos que dan a las puertas de sus claustros los Gassendos, los Des-Cartes, los Neutones y toda la tropa de esos hombres ilustres, a cuya penetración no se han escapado los arcanos más ocultos de la naturaleza, hayan podido despertarlos del letargo de una crasísima ignorancia, de la que los ha cubierto el Peripato, y en el que, encaprichados, cierran los ojos a la luz que esparcen por el mundo literario tantos genios sublimes quantos, siguiendo las ideas de aquellos grandes filósofos, ha producido la ilustración de nuestro siglo» [90].

Se acepta lo moderno, sólo por ser «moderno», renunciando a una tradición mal conocida, que, si bien no podía ofrecerles gran cosa en las nuevas ramas de las ciencias físicas y naturales, que entonces comenzaban, sí podía suministrarles materiales mucho más sólidos y verdaderos en otros campos del saber filosófico que los de Descartes y Gassendi, mal entendidos y peor asimilados.

Ciertamente que hubo espíritus nobles, sensatos y bien intencionados que, al mismo tiempo que se esforzaron por fomentar el progreso de las artes, las ciencias y la economía cultivando los aspectos buenos de la Ilustración, mantuvieron firmes su fe y sus sentimientos cristianos. Pero en otros, la infiltración de las ideas enciclopedistas y liberales, en el mal sentido

89 MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* VI c.2: BAC II p.528.

90 *Carta refractaria del bachiller don Juan Antonio Ramírez Claro escrita a su catedrático de Prima el Dr. D. Antonio de Vargas*, etc. (Málaga 1789) p.V

que entonces comienza a adquirir esa palabra, degeneró en orientación y actuaciones de carácter netamente antirreligioso y, en concreto, anticatólico. Algo hicieron reflexionar a unos pocos los horrores de la revolución francesa. Pero ni siquiera la invasión napoleónica bastó para desengañar a otros. «Cuando sobrevino la guerra de la Independencia, España resistió físicamente a la Revolución; pero en lo que se refiere a los espíritus, las nuevas ideas triunfaron en toda la línea» [91]. Lo poco o mucho que se había ido logrando en el orden cultural en diversas ramas científicas volvió a ser arrollado por los desastres y destrucciones de toda clase ocasionados por la invasión francesa y por las calamidades políticas que de ella se derivaron, y que llenan la historia del siglo siguiente.

Sensistas.—LUIS ANTONIO VERNEY (1713-92).—Nació en Lisboa, de padre francés. Estudió en Roma (1736). Fue arcediano de la catedral de Evora. Bajo el seudónimo de el «Barbadiño» publicó *Verdadeiro método de estudar para ser útil a república e a Egreja, proporcionado ao estylo e necesidades de Portugal*, 4 vols. (Valença 1746). Lo dedicó a los jesuitas, de quienes había sido discípulo. Está escrito en forma de cartas, en que critica acerbamente el estado de los estudios y los métodos de enseñanza seguidos en los colegios y universidades de Portugal. Ataca la escolástica y el aristotelismo, proponiéndose desterrar lo que él considera como antiguallas, para abrir los espíritus a las nuevas corrientes lógicas, físicas y matemáticas de su tiempo.

A pesar de sus pedanterías y exageraciones, no le falta alguna razón en su crítica del estado de postración de los estudios. Sin embargo, no está a la misma altura cuando trata de proponer remedios. Todo su plan se reduce a podar y desmochar cuestiones y materias, muchas de ellas más importantes de lo que el «Barbadiño» era capaz de comprender, y sustituirlas por las doctrinas de Descartes, Bacon, Locke, Genovesi y otros «modernos». Menosprecia la filosofía y teología escolástica, que califica de «perjudicialísima a los dogmas de la religión», y en su lugar propone sustituirlas por estudios de geografía, mapas, tablas cronológicas, lenguas y toda clase de ciencias auxiliares, junto con el estudio directo de los Santos Padres, los concilios, liturgia y de la historia eclesiástica. Se ocupó de estas cuestiones en su libro *De coniungenda philosophia cum theologia Oratio* (Roma 1747) y en *Apparatus ad Philosophiam et theologiam* (1751).

Para reforma de la filosofía redactó un curso en tres volúme-

91 J. M. SÁNCHEZ DIANA, *Ensayo sobre el siglo XVIII español:* Theoria 2 (1953) 70.

nes: *De re logica* (Roma 1751), *De re metaphysica* (1753), *De re physica* (1769). En lógica, fuera de su forma latina, ciertamente elegante, su originalidad se reduce a seguir hasta el plagio el sensismo de Genovesi. Exactamente dice Piquer: «Sigue las pisadas del Genuense, con quien tenía comunicación, de manera que en el método, asuntos, materias y modo de tratarlas son muy semejantes, bien que con la diferencia de que el Genuense muestra estar más instruido en la antigüedad que Vernei. Nada nuevo hay en esta *Lógica* voluminosa..., no hubo otro trabajo que el de copiar a otros modernos que han hecho lo mismo» [92]. Sus grandes ídolos son Descartes, Bacon y, sobre todo, Locke. Opina que vale más y es más útil cualquier «librillo» de Heinecio o de Wolff que toda la biblioteca de Aristóteles, Teofrasto y Crisipo: «Fremant omnes licet, fidenter dicam: vel unus Heineccii, aut Wolfii pusillus de re logica libellus, si ordinem, perspicuitatem, et utilitatem rerum consideramus, Bibliothecas Aristoteles, Theophrasti, et Chrysippi omnes longe videtur superare» [93]. Por lo demás declara que, cuando ha tenido que discutir con varones eruditísimos, nunca ha necesitado de las reglas de la lógica: «Deum testor, et Superos, me, et si etiam atque etiam de Philosophia, de Theologia, de Iure, de Historia in amplissimis locis, et cum viris eruditissimis et acutissimis disputaverim, nunquam tamen artis regulis adiutum fuisse; sed quae memoria suppeditabat argumenta, vis quaedam naturalis mentis ad formam redigebam, iisque, quod vellem, conficiebam» [94].

Como Locke, niega las ideas innatas. Todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos de la reflexión y de la comparación. «No tenemos otros conocimientos que los que entran por los sentidos... Algunas ideas entran en nosotros con la meditación o la reflexión... Otras entran, unas veces, por sensación, otras, por la reflexión, v.gr., el gusto, dolor, existencia, unidad, potencia, sucesión, etc. Las ideas compuestas que el alma forma se pueden reducir a tres clases: modos, sustancias y relaciones [95].

Las ideas universales se forman «considerando una cosa que tiene otras semejantes, y considerándolas luego todas juntas en una masa, sin observar diferencia alguna particular» [96]. No tenemos ninguna idea clara y distinta del alma y de sus facultades. No obstante, «al filósofo principiante le basta saber lo que de más verdadero y claro se puede extraer de las grandes disputas

92 Piquer, *Lógica* (Madrid 1771) p.XXXIX.
93 *De re logica*, dedicatoria al rey de Portugal, p.VIII.
94 *De re logica* II 7 p.60.
95 *Verdadero método de estudiar*. Trad. de José Maymo y Ribas (Madrid, Ibarra, 1760) II: carta 8 p.298.
96 Ibid., II p.305.

de los hombres para confirmar las tres cosas que la religión cristiana nos enseña, a saber: que el alma es espiritual, inmortal y libre». Desdeña el silogismo, y lo relega a un *Appendix de re syllogistica*.

En física adopta el atomismo de Gassendi y declara «ociosa toda disputa sobre los primeros principios de los cuerpos». Desconocemos las leyes que rigen el universo y no podemos llegar al conocimiento de los principios.

No llegó a escribir un capítulo que reservaba para la teología racional al fin de la física. Opinaba que había que suprimir hasta el nombre de la metafísica, la cual no es más que un conjunto de quimeras. «Es locura separar estas metafísicas de las otras partes de la filosofía. Metafísica intencional es pura lógica; metafísica real es pura física, y todo lo demás son puerilidades. Debían quitarle el título de metafísica y unirla con la lógica y la física» [97]. «La metafísica útil se reduce a definir con claridad algunas palabras de que se sirven los filósofos o a entender y percibir bien algunos axiomas o proposiciones claras establecidas por aquéllos».

En ética considera como «ridículas y metafísicas» las investigaciones sobre los fundamentos del deber. «No entiendo por ética aquella infinita especulación que no establece máxima alguna útil para la vida civil o religiosa» [98]. Todo viene a reducirlo a puro derecho natural y de gentes, para lo cual recomienda a Grocio, Pufendorf, Locke y hasta a Hobbes, que «fue filósofo y matemático grande y escribió muy bien en materia de prudencia civil en sus tres libros *Elementa philosophica de cive*» (p.182) [99].

Pombal, su protector, nombró a Verney secretario de legación en Roma e impuso sus libros como texto en los centros docentes de Portugal. Pero el *Verdadero método de estudiar* dio ocasión a fuertes polémicas. Lo impugnaron fray Arsenio da Piedade, al que contestó «un religioso de la misma provincia», y Alethóphilo Cándido de la Cerda, al que replicó Apolonio Philomuso Lisbonense. El P. Isla lo ridiculizó, con no mucha fortuna, en su *Fray Gerundio de Campazas* (II c.6). Le contestó su traductor, José Maymó y Ribes: *Defensa del Barbadiño en obsequio de la verdad* (Madrid 1758), replicando el P. Isla con una *Carta escrita por el barbero de Corpa* [100]. Con más fondo y seriedad lo impugnaron el P. Antonio Codorníu, en su *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño en su obra* (Barcelona 1752, 1764); el P. Francisco Alvarado en sus *Cartas aristotélicas*, y el P. José de San Pedro de Alcántara Castro en su *Apología de la Theologia escholástica* III (Segovia 1796) p.151ss.

97 Ibid., t.3 p.8.
98 Ibid., t.3 carta 11 p.117.
99 Ibid., p.182. L. Cabral de Moncada, *Um «iluminista» portugués do secolo XVIII: L. A. Verney* (Coimbra 1841).
100 Ed. Rivadeneyra: BAE t.15 p.359.

El sensismo de Condillac tuvo partidarios en el capitán BERNARDO MARÍA DE CALZADA, que tradujo la *Lógica o los primeros elementos del arte de pensar* (Madrid, Ibarra, 1784, 1788; Barcelona 1823). Fue traducida también por VALENTÍN DE FORONDA con este largo título: *Lógica de Condillac puesta en diálogo por don V. de F., y adicionada con un pequeño tratado sobre toda clase de argumentos y sofismas, y con varias reflexiones de la Aritmética moral de Buffon, sobre medir las cosas inciertas, sobre el modo de apreciar las relaciones de verosimilitud, los grados de probabilidad, el valor de los testimonios, la influencia de las casualidades, el inconveniente de los riesgos, y sobre formar el juicio del valor real de nuestros temores y esperanzas* (Madrid, González, 1789, 1794). La marquesa de Espeja tradujo *La lengua de los cálculos* (Madrid 1805). Más tarde, ya en el siglo XIX, tradujo la *Lógica* A. HIDALGO DE MOBELLÁN (Madrid 1887).

El médico portugués LUIS JOSÉ PEREIRA, residente en Madrid, sigue una tendencia sensista y mecanicista en su *Theodicea, o la Religión natural, con demostraciones metaphysicas que ofrece el Systema Mechanico, dispuestas con método geométrico* (Madrid 1771). Escribió asimismo Pereira *Propugnáculo de la racionalidad de los brutos* (1753). Más radical es RAMÓN CAMPOS († 1808) en su *Sistema de Lógica* (1790) y *El don de la palabra* (1804), en el que reduce las facultades intelectuales a la imaginación y memoria, y sostiene que la abstracción no es función del entendimiento, sino del lenguaje, o don de la palabra, recibido directamente de Dios, por lo que no es posible infundir ideas abstractas a los sordomudos de nacimiento. Es un precedente de la tesis tradicionalista de Bonald. Siguen el sensismo y la ideología de Destutt de Tracy MELCHOR IGNACIO DÍEZ y JERÓNIMO DE LA CAL. Asimismo el P. IGNACIO RODRÍGUEZ (1763-1808), de las Escuelas Pías, que escribió *Filosófico discernimiento de ingenios para artes y ciencias* (1785), que explaya con criterio sensualista el tema, siguiendo a Huarte de San Juan. El presbítero JOSÉ MIGUEL ALEA refutó el sensismo, pero tiende al materialismo. Fue protegido por Godoy, que lo puso al frente de un Instituto pestalozziano en Madrid.

LOS CABALLERITOS DE AZCOITIA.—El conde de Peñaflorida, don FRANCISCO JAVIER DE MUNIBE E IDIÁQUEZ (1729-1785), junto con otros catorce caballeros de Azcoitia y Vergara, fundó en 1764 la «Real Sociedad Vascongada de Amigos del País» con el propósito de fomentar las artes y las ciencias. A ella pertenecieron, entre otros, JOAQUÍN DE EGUÍA (marqués de Narros), MANUEL DE ALTUNA, amigo de Rousseau; VALENTÍN DE FORONDA, que tradujo a Condillac, y FÉLIX MARÍA DE SAMANIEGO (1745-1801), natural de La Guardia (Rioja), sobrino del conde de Peñaflorida, que a petición de su tío compuso en 1781 sus *Fábulas morales*, para educación de los seminaristas de Vergara. En 1769 les concedió Carlos III el edificio que tenía en Vergara la suprimida Compañía de Jesús, y en 4 de noviembre de 1776 abrió sus aulas con el nombre de *Real Seminario Patriótico Vascongado*. Fueron católicos y en general se mantuvieron dentro de la ortodoxia, aunque su tendencia estaba influida por las nuevas ideas que venían de más allá de los Pirineos. Desdeñaban la escolástica aristotélica y cultivaron sobre todo las ciencias físicas y químicas. El seminario tuvo algunos años de esplendor. En él trabajó Proust, que hizo la primera fundición de la platina; Ignacio Zabala Zuazola consiguió fundir el acero, y los hermanos Elhúyar descubrieron el wolframio. Uno de ellos, Fausto, se dedicó a la investigación de minas y escribió *Memoria sobre la formación de una ley orgánica para gobierno de la minería en España* (Madrid 1825), *Memoria sobre el influjo de la minería en la agricultura, industria, población y civilización de la Nueva España* (Madrid 1825). En 1794 cayó Vergara en poder de los convencionales franceses, los cuales destrozaron sus laboratorios. La influencia de su mentalidad se aprecia en otras instituciones, como la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas, que contribuyó a preparar la emancipación de las colonias americanas [101].

En 1757 publicó el P. Francisco Isla su célebre *Historia de fray Gerundio de Campazas*, en que, además de poner en solfa las aberraciones a que había llegado la predicación, incidentalmente venía a hacerse eco de la ya un poco lejana controversia sobre física entre aristotélicos y corpusculistas, tomando partido a favor de los primeros. El tono zumbón y un poco hiriente de las frases en que ponía de relieve la poca consistencia de las nuevas teorías dio ocasión a una fuerte réplica del conde de Peñaflorida, autor del folleto *Los aldeanos críticos*, que envió al P. Isla y provocó una correspondencia de tonos bastante vivos por ambas partes, pero que terminó haciendo las paces y quedando amigos. En el curso de la polémica fue cuando el P. Isla calificó de «el triunvirato de Azcoitia» a los tres amigos más destacados, y los denominó «Caballeritos de Azcoitia», mote con que han pasado a la posteridad.

GRUPO ILUSTRADO DE SALAMANCA.—A fines del siglo XVIII se destaca en Salamanca un grupo bastante numeroso de jóvenes preocupados por las ideas de la Ilustración. (cf. JUAN BENEYTO PÉREZ, *La Escuela iluminista salmantina*. Discurso inaugural, Universidad de Salamanca, 1949). Muchos de ellos influyeron notablemente en la vida intelectual y política de España. Su mérito principal consiste en la literatura, en que constituyeron la llamada escuela salmantina; pero también se preocuparon por el derecho, la política y la filosofía, si bien reducida a las versiones sensistas, empiristas y enciclopedistas, entonces corrientes en Francia, que era hasta donde se extendía el horizonte de nuestros ilustrados. Don Jerónimo Castellón y Salas, obispo de Tarazona, visitador de la universidad, decía que del claustro de Salamanca había salido la corrupción de media España [102]. Según Menéndez Pelayo, de Salamanca «salieron la mayor parte de los legisladores de 1812 y de los conspiradores de 1820» [103]. Todavía persistía la prevención contra la universidad en 1823, pues «quedó cerrada un año entero, ella sola entre todas las escuelas del reino, por temor a las doctrinas liberales que desde aquí habían tendido el vuelo por España» [104].

En su breve paso por el ministerio de Gracia y Justicia, Jovellanos propuso para obispo de Salamanca al jansenista don Antonio Tavira y Almazán, de quien dice: «Es nuestro Bossuet, y debe ser el reformador de nuestra Sorbona». Protegió a Gallardo y otros liberales. El P. Miguel Martel dedicó a Tavira en 1807 un altisonante *Elogio fúnebre*, en que lo pondera como «sacerdote ilustrado y filósofo». DIEGO MUÑOZ TORRERO (1761-1829), natural de Cabeza del Buey (Badajoz), fue presidente de las Cortes de Cádiz, donde se destacó por sus ideas jansenistas y liberales. Fue rector de la universidad en 1787 y presidente de las Cortes de Cádiz, donde, a la vez que como buen orador, se distinguió por sus ideas jansenistas y liberales. Presentado por el rey para obispo de Guadix, lo rechazó Pío VII por «su tenaz adhesión a reprobables y erróneas doctrinas y protestarse inflexible en ellas..., positivamente indigno por su no sana doctrina.» Murió trágicamente en su prisión de la Torre de San Julián de Barra, en Portugal. JUAN NICASIO

[101] MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Heterodoxos* VI c.3 (BAC II p.583ss); JULIO DE URQUIJO, *Menéndez Pelayo y los Caballeritos de Azcoitia* (San Sebastián 1925); RUFINO MENDIOLA QUEREJETA, *Los estudios en el Real Seminario de Vergara* (Vergara 1961); PAULINO GARAGORRI, *Xavier de Munibe en la filosofía española:* RevOcc 2 (1964) n.21 p.335-47.

[102] V. LAFUENTE, *Historia de las Universidades* IV (Madrid 1889) p.301.

[103] *Heterodoxos españoles* VI c.3: BAC II p.606.

[104] *Reseña histórica de la Universidad de Salamanca*, por MANUEL HERMENEGILDO DÁVILA, SALUSTIANO RUIZ y SANTIAGO DIEGO MADRAZO (Salamanca 1849); VIDAL, *Memoria histórica de la Universidad de Salamanca* (Salamanca 1869).

Gallego (1777-1853), zamorano, sacerdote. Estudió filosofía y derecho civil y canónico en Salamanca, donde fue amigo de Meléndez Valdés, Cienfuegos y Quintana. Canónigo de Cartagena y director de la Real Casa de Pajes de Madrid (1805), donde protegió a Gallardo. Fue diputado en las Cortes de Cádiz (1810 y 1814) y sufrió encarcelamiento por sus ideas liberales. Fue presidente de la Academia de la Historia y secretario de la Española.

En Salamanca florece en el último tercio del siglo XVIII una brillante escuela literaria iniciada por el P. Diego Tadeo González (1732-94), natural de Ciudad Rodrigo, que fundó una «Arcadia agustiniana», en la que tomó el nombre de *Delio.* A ella pertenecieron el poeta y sacerdote José Iglesias de la Casa *(Arcadio,* † 1791), y los agustinos P. Miguel de Miras *(Mireo,* † 1800), Andrés del Corral *(Andrenio,* † 1818), y el P. Juan Fernández de Rojas *(Liseno,* † 1819), natural de Colmenar de Oreja y autor de la *Crotalogía, o arte de tocar las castañuelas* (1792; Barcelona, Subirana, 1882), bajo el seudónimo de «Licenciado Francisco Agustín Florencio». Constituye una aguda sátira contra la pedantería y el rigorismo literario y ultraclasicista, escrita en un método geométrico riguroso que parece una parodia del método cartesiano o de la *Etica* de Spinoza. Es quizá autor del *Libro de Moda,* o «ensayo de la historia de los Currutacos, Pirracas y Madamitas del nuevo cuño» (1795). A la Arcadia pertenecieron también Jovellanos *(Jovino),* Juan Pablo Forner *(Aminta),* José Cadalso *(Dalmiro)* y Meléndez Valdés *(Batilo),* y ya con otras preocupaciones no puramente literarias, Huerta *(Ortelio).*

José Cadalso y Vázquez de Andrade (1741-92).—Natural de Cádiz. Coronel de caballería. Viajó por Francia e Italia. Desterrado de Madrid por el conde de Aranda, estuvo en Salamanca, donde en torno suyo se formó un grupo de poetas, entre ellos Meléndez Valdés. Murió herido por un casco de granada en el sitio de Gibraltar. No obstante su carácter ligero, superficial y simpático, declaraba: «sólo deseo ser filósofo». Pero toda su filosofía se reduce a la que expone en su amena e ingeniosa sátira *Los eruditos a la violeta, o curso completo de todas las ciencias, dividido en siete lecciones para los siete días de la semana. Publícase en obsequio de los que pretenden saber mucho estudiando poco. Carta de un viajante a la violeta a un catedrático* (Madrid 1772, 1781). En ella trata de poética y retórica, filosofía antigua y moderna, derecho natural y de gentes, teología, matemáticas y miscelánea. «Las ciencias no han de servir más que para lucir en los estrados, paseos, luneta de las comedias, tertulias, antesalas de poderosos y cafés, y para ensoberbecernos, llenarnos de orgullo, hacernos intratables e infundirnos un sumo desprecio para con todos los que no nos admiren... Llenaros esas bien peinadas cabezas de párrafos de aquí y de allí, pedazos de éstos y de aquéllos, y de mucha vanidad, sobre todo. Con esto, y con renegar de los compositores modernos..., quedaréis calificados examinadores del Parnaso, creerán las gentes que las Musas os hacen la cama y que Febo os envía el coche cuando llueve... Si pedís a un matemático la definición de su facultad, empezad por pedir a Dios paciencia para que no os saque de ella la gravedad con que os ha de responder».

La idea de sus *Cartas marruecas* (1793) proviene de las *Cartas persas,* de Montesquieu. En ellas desenvuelve con ingenio y originalidad una crítica de la decadencia española en letras y costumbres hecha con espíritu de patriotismo y amor a España [105].

Juan Meléndez Valdés (1754-1817).—Natural de Ribera del Fresno (Extremadura). Estudió en Salamanca (1772), donde enseñó humanidades

105 Ximénez de Sandoval, *Cadalso* (Madrid, Editora Nacional, 1967); J. B. Hughes, *José Cadalso y las «Cartas marruecas»* (Madrid, Tecnos, 1969).

de 1778 a 1789, en que pasó a Zaragoza como magistrado de la Audiencia y después como oidor a Valladolid. Fue fiscal de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte en Madrid. Cuando sobrevino la invasión francesa se hizo partidario de José Bonaparte, llegando a ser presidente de Instrucción Pública. Tuvo que expatriarse y murió en Montpellier. Como literato, las poesías de su primera época merecen considerarlo como el mejor poeta del siglo XVIII. En la segunda, aconsejado por Jovellanos, se propuso tratar temas más serios y hacer hablar a la poesía española «el lenguaje de la razón y de la filosofía». Cadalso le hizo conocer la literatura francesa e inglesa. Estimaba sobre todo a Young y el *Ensayo sobre el hombre,* de Pope. Leyó a Leibniz, Locke, Montesquieu, Rousseau, Marmontel, Watel y el *Anti-Lucrecio,* del cardenal de Polignac. Todo esto influyó en sus ideas. En una carta se manifiesta «caído en un apocamiento indigno de un espíritu algo ilustrado y filosófico». Esta mentalidad se refleja en sus odas: *La gloria de las artes* (1781), *A la presencia de Dios, Al ser incomprensible de Dios, Al fanatismo, La despedida del anciano,* en que domina un tono sentimentalista a la manera de Rousseau y un naturalismo ilustrado a la manera de los ingleses. Después de su muerte se imprimieron sus *Discursos forenses* (1821) [106].

Escribió la biografía de Meléndez el poeta madrileño Manuel José Quintana (1772-1857), que fue discípulo suyo en Salamanca, donde estudió derecho. Su mentalidad está dentro de las ideas de la *Enciclopedia.* Canta la libertad, el progreso y la civilización *(Odas a la Imprenta* y *a la Vacuna).* Menéndez Pelayo lo califica de «poeta de las ideas del siglo XVIII». No obstante, su patriotismo y amor a España fueron muy profundos, y al fin murió cristianamente.

Salmantino, natural de Moríñigo, fue el poeta Francisco Sánchez Barbero (1764-1819), colaborador de *El Conciso* durante las Cortes de Cádiz. Por sus ideas liberales fue recluido en el presidio de Melilla, donde murió.

En Salamanca estudió medicina el eminente erudito Bartolomé José Gallardo y Blanco (1776-1852), protegido por el obispo Tavira y por el bibliotecario de la universidad Juan María de Herrera. Desempeñó el cargo de oficial de la contaduría de propios en Salamanca. Pasó a Madrid en 1805 y fue catedrático de francés de la Casa de Pajes, dirigida por Juan Nicasio Gallego. Fue bibliotecario de las Cortes de Cádiz, donde dirigió el periódico *El Conciso,* de tendencia liberal y volteriana. Su folleto *Diccionario crítico-burlesco del que se titula «Diccionario razonado manual» para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España* (Cádiz 1811) le costó un proceso y la cárcel. Entre sus vicisitudes políticas tuvo tiempo para realizar una valiosa labor erudita, en la que destaca su *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* (Madrid 1863-1889), publicada después de su muerte. Sus ideas filosóficas están basadas en sus lecturas de juventud, Locke, Cabanís, Condillac, la *Enciclopedia* y el *Diccionario filosófico* de Voltaire [107].

A otros «ilustrados» del grupo salmantino, como el bibliotecario Juan María Herrera, Ramón de Salas, Toribio Núñez, Marcial Antonio López, barón de La Joyosa, Prudencio María Pascual, Juan Justo García y Miguel Martel, los examinaremos en los sensistas y utilitaristas del siglo XIX. El afrancesado Francisco de Paula González de Candamo dedicó a José Bonaparte un folleto impregnado hasta la ridiculez de los tópicos más retumbantes de la Ilustración: *Memoria sobre la influencia de la Instrucción Pública en la prosperidad de los Estados* (Valladolid 1810).

106 Georges Demerson, *Don Juan Meléndez Valdés et son temps (1754-1817)* (Paris 1962).
107 Antonio Rodríguez Monteiro, *Historia de una infancia bibliográfica* (Madrid, Castalia, 1965). Cf. Arbor (sept-oct 1966) 152.

GASPAR MELCHOR DE JOVELLANOS (1744-1811). Nació en Gijón. Cursó las primeras letras en su ciudad natal y filosofía en Oviedo. Pensando seguir la carrera eclesiástica, se licenció en derecho civil y canónico en la universidad de Avila. Recibió la primera tonsura y completó sus estudios en Alcalá (1763-65), pero se orientó hacia la vida civil. En 1768 fue nombrado alcalde del crimen en la audiencia de Sevilla, donde frecuentó la tertulia de Olavide y perteneció a la Sociedad de Amigos del País. En 1778 fue trasladado a Madrid con el cargo de alcalde de Casa y Corte. Pero en 1789 su amigo Francisco Cabarrús cayó en desgracia, y Jovellanos fue alejado de Madrid con el pretexto de hacer investigaciones sobre las minas de carbón en Asturias. En 1790 se le encargó hacer la visita del colegio mayor de Calatrava en Salamanca, cuyos estatutos reformó y cuya gran fachada churrigueresca mandó limpiar de sus adornos barrocos. En 1794 fundó el Instituto Asturiano de Gijón, con una finalidad semejante al del Real Seminario de Vergara, para el cultivo de las artes y ciencias prácticas. Por influencia de Cabarrús fue nombrado ministro de Gracia y Justicia en 1797, cargo que solamente ocupó siete meses. Regresó a Asturias, pero en 1801 se recrudeció la persecución. Fue preso y conducido a Mallorca, donde estuvo recluido, primero en la cartuja de Valldemosa, y después en el castillo de Bellver. Fue liberado en 1808, después del motín de Aranjuez, pero apenas recobrada la libertad sobrevino la invasión francesa. El patriotismo de Jovellanos supo sobreponerse a las presiones de sus amigos afrancesados, como Meléndez, Moratín y Cabarrús. De este último dijo: «Dejó de ser amigo mío desde el momento en que dejó de serlo de mi patria». El rey José le ofreció un ministerio, pero Jovellanos se puso al frente de la Junta Central, en defensa de la cual escribió una *Memoria* famosa (1811). Murió en Vega de Navia, donde se había refugiado huyendo de los franceses, que habían ocupado Gijón.

Jovellanos es quizá la figura más representativa del choque de tendencias y problemas que presenta España en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX. Situado en los años más cruciales de una mutación profunda en la ideología y las instituciones, funde en su propio espíritu el arraigo sincero de lo antiguo con una tensión de simpatía hacia lo nuevo. Ama lo tradicional, pero ama también, admira y se esfuerza por asimilar los progresos de su tiempo. «Bajo la aparente sencillez de su perfil, encierran, vida y obra, un complejo entrecruzamiento de ideas, una serie de contradicciones, representativas de la

encrucijada que la revolución ideológica del siglo XVIII fue para los españoles cultos y, en diferente medida, para la humanidad occidental» [108].

Sus numerosos escritos versan sobre temas muy variados y circunstanciales, pero, fuera de su actitud abierta ante las nuevas tendencias de su tiempo, apenas hay ninguno que interese directamente a la filosofía. Por su *Diario* (1790-98) podemos apreciar las lecturas que le atraían, en las que abundan los autores «modernos». Desde sus primeros años mantuvo siempre arraigada la convicción de que la causa de la ignorancia del pueblo y de la decadencia de los estudios universitarios eran los abusos del escolasticismo y el descuido de las «ciencias útiles». La culpa del retraso de España la tenía el aristotelismo, cuyo «método de investigación extravió la filosofía del sendero de la verdad». En su *Diario* piensa que «hace falta todavía purgar el estudio teológico de las heces que quedan en él de escolásticos y casuistas» [109].

Claramente expone sus ideas en el elogio de Carlos III. En contraste con la escolástica imperante en tiempo de los austrias, «el cielo tenía reservada a la de los borbones la restauración de su esplendor y sus fuerzas». «Carlos III da entrada en nuestras aulas a la libertad de filosofar, atrae a ellas un tesoro de conocimientos filosóficos, que circulan ya en los ánimos de nuestra juventud y empiezan a restablecer el imperio de la razón. Ya se oyen apenas entre nosotros aquellas voces bárbaras, aquellas sentencias oscurísimas, aquellos raciocinios vanos y sutiles, que antes eran la gloria del Peripato y delicia de sus creyentes; y, en fin, hasta los títulos de tomistas, escotistas, suaristas, han huido de nuestras escuelas, con los nombres de Froilán, González y Losada, sus corifeos, tan celebrados antes en ellas, como pospuestos y olvidados en el día». El «buen Carlos» «sembró en la nación las semillas de luz que han de ilustrarnos, y nos desembarazó los senderos de la sabiduría». «Ciencias útiles,

[108] A. DEL RÍO, *Jovellanos. Obras escogidas*. Ed. «La Lectura» (Madrid 1935) p.9.

[109] G. M. DE JOVELLANOS, *Diarios*. Ed. preparada por JULIO SOMOZA; estudio preliminar de A. DEL RÍO (Oviedo, CSIC, 1953); reciente edición en Alianza Editorial (Madrid 1968).

Ediciones: De las obras literarias de Jovellanos y de sus numerosos escritos, memorias, informes, documentos, cartas se han hecho diversas ediciones de *Obras completas* (Barcelona, por V. DE LINARES, 1839-40, 8 vols.; 2.ª ed. 1865-66; Madrid 1845-46, 5 vols.; Logroño-Zaragoza 1846-47, 8 vols.). La más conocida, que seguimos, la de Rivadeneyra: BAE t.46-50 (Madrid 1858-59), preparada por C. NOCEDAL. Otras ediciones restringidas, *Jovellanos. Obras escogidas*. «La Lectura» (Madrid 1935) 2 vols.; *Antología de Jovellanos*, por F. CIENFUEGOS (Gijón 1969).

Estudios: Véase C. NOCEDAL, *Vida de Jovellanos* (Madrid 1865); E. GONZÁLEZ BLANCO, *Jovellanos. Su vida y su obra* (Madrid 1911); ARTOLA, *Vida y pensamiento de G. M. de Jovellanos* (Madrid 1953); L. SÁNCHEZ AGESTA, *Jovellanos y la crisis del despotismo ilustrado:* Arch. de Derecho Político (Universidad de Granada 1941); P. PEÑALVER SIMÓ, *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos* (Sevilla 1953).

principios económicos, espíritu general de ilustración: ved aquí lo que España deberá al reinado de Carlos III».

Con un estilo digno de cualquier ilustrado francés exclama, refiriéndose a los siglos pasados: «¡Ah!, separemos la vista de una época tan funesta para la humanidad como vergonzosa a la sabiduría. ¿Qué nos presenta la historia de diez siglos, sino violencias e injusticias, guerra y destrucción, horror y calamidad? ¡Oh siglos de ignorancia y superstición! ¡Siglos de ambición y de ruina, y de infamia y de llanto para el género humano! ¡La sabiduría os recordará siempre con execración, y la humanidad llorará perpetuamente sobre vuestra memoria» [110] La culpa de todo, naturalmente, la tenía la «filosofía de Aristóteles, que había tiranizado por largos siglos la república de las letras, y aunque despreciada y expulsada de casi toda Europa, conservaba todavía la veneración de nuestras escuelas. Poco útil en sí misma, porque todo lo da a la especulación y nada a la experiencia, y desfigurada en las versiones de los árabes, a quienes Europa debió tan funesto don, había acabado de corromperse a esfuerzos de la ignorancia de sus comentadores».

Jovellanos apreciaba la *Suma* de Santo Tomás, como «obra verdaderamente admirable y digna de ser conocida y manejada por todo buen teólogo», pero la retiró como texto de teología en el colegio de Calatrava, porque estaba «expuesta en el antiguo método escolástico, cuyo general destierro no puede estar muy distante» [111]. «Las ventajas del estudio sistemático de la teología desaparecieron luego que el escolasticismo mezcló a la pura y santa teología positiva las sutilezas aristotélicas». «¿De qué la sirvieron los estudios eclesiásticos, después que la sutileza escolástica le robó toda la atención que debía a la moral y al dogma?» Por esto encarga a los regentes del colegio de Calatrava que «alejen con el mayor cuidado a sus discípulos de la confusión y peligros del antiguo método escolástico, así como de las obras, sumas, cursos, compendios e instituciones escritas según él» [112]. Menos mal a que, gracias a Carlos III, «entregándola a la crítica», la «teología, libre del yugo aristotélico, abandona las cuestiones escolásticas, que antes llevaban su primera atención, y se vuelve al estudio del dogma y la controversia». Para ilustración de los alumnos, en su reforma del colegio de Calatrava, retiró la *Suma*, y en su lugar impuso como libro de texto el *Curso teológico lugdunense*, resabiado de jansenismo, y recomienda la lectura de Van Espen, Grocio, Pufendorf y

[110] *Oración inaugural en la apertura del Real Instituto Asturiano*, en *Obras:* BAE t.46 p.319.
[111] *Reglamento literario e institucional del Colegio Imperial de Calatrava* c.3, en *Obras:* BAE t.46 p.205.
[112] *Reglamento del Colegio Imperial de Calatrava* c.2: BAE t.46 p.201.

Wolff. Y no duda estampar en sus nuevos estatutos que «la razón pura y despreocupada es la única fuente de la ética y del derecho natural» [113].

Estuvo unido estrechamente por vínculos de amistad al grupo de poetas de la escuela de Salamanca, a la que perteneció con el nombre de *Jovino*, y a los que dirigió su famosa *Epístola*. Con ellos comparte sus ideas de progreso, de renovación y de superación del atraso cultural de España. Como Feijoo, profesa una admiración incondicional al «sublime genio de Bacon» [114]. Su ideal es, ante todo, una ciencia práctica y útil. Quiere unir los valores de la tradición con las nuevas aspiraciones de progreso, libertad, ilustración y mejoras económicas. Mediante el progreso, llegará un día en que, «perfeccionadas la razón y la naturaleza y unida la gran familia del género humano..., se establecerá la inocencia y se llenarán los augustos fines de la creación». «¿Qué barreras podrán cerrar las avenidas de la luz y de la ilustración?» La generación que nos aguarda, a pesar del despotismo y la ignorancia que la oprimen, «será más ilustrada, más libre y feliz que la presente» (*Diario*, 1795). Hay también un fondo de idealismo al estilo de Rousseau o de Mably, en su *Respuesta a una epístola de Moratín:*

> ... El fatal nombre
> de propiedad, primero detestado,
> será, por fin, desconocido. ¡Infame,
> funesto nombre, fuente y causa
> de tanto mal!...
> Una razón común, un solo, un mutuo
> amor los atarán con dulce lazo.
> Una sola moral, un culto solo
> en santa unión y caridad fundados.

Su endeble concepto de la filosofía se refleja en la *Memoria sobre educación pública o Tratado teórico-práctico de enseñanza* (1801), cuidadosamente redactada en su reclusión en Bellver [115]. En ella hace un proyecto de estudios filosóficos, divididos en dos secciones: 1.º, *Lógica*, pero no al modo escolástico, sino entendida como ciencia de la sensación convertida en ideas y expresada en palabras, a la manera de Locke, Condillac y Eximeno, a quienes recomienda expresamente, y 2.º, *Etica*, como ciencia de la conducta para formación del ciudadano, y en la cual indica como texto el insulso *Tratado de las obligaciones del hombre* (Madrid 1798), del canónigo JUAN DE ESCOIQUIZ.

[113] *Reglamento del Colegio I de Calatrava* c.4: ibid., p.208ss.
[114] *Oración en el Instituto Asturiano sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias:* BAE t.46 p.336.
[115] *Tratado teórico-práctico de la enseñanza:* BAE t.46 p.248-267.

El mismo concepto sensista de la lógica aparece en su *Instrucción a un joven teólogo al salir de la universidad* [116], y en su *Carta al Dr. Prado sobre el método de estudiar el Derecho:* «La lógica debería ser muy breve... A este estudio debería suceder el de la geometría, que es la verdadera lógica del hombre... La física que yo desearía debe ser experimental» [117].

No obstante, en ocasiones, llevado un poco de la ola oratoria, rebaja más de lo debido los alcances de la razón humana, incurriendo en una especie de tradicionalismo anticipado. Así, en la *Oración inaugural del Instituto Asturiano,* dice: «He aquí la divisa de este nuevo instituto. No se tratará en él de ofuscar vuestro espíritu con vanas opiniones ni de cebarle con verdades estériles; no se tratará de empeñarle en indagaciones metafísicas, ni de hacerle vagar por aquellas regiones incógnitas donde anduvo perdido tan largo tiempo. ¿Qué es lo que puede encontrar en ellas la temeraria presunción del hombre? Desde Zenón a Espinosa y desde Thales a Malebranche, ¿qué pudo descubrir la ontología, sino monstruos o quimeras o dudas o ilusiones? ¡Ah!, sin la revelación, sin esta luz divina, que descendió del cielo para alumbrar y fortalecer nuestra oscura, nuestra flaca razón, ¿qué hubiera alcanzado el hombre de lo que existe fuera de la naturaleza? ¿Qué hubiera alcanzado aún de aquellas santas verdades que tanto ennoblecen su ser y hacen su más dulce consolación?» [118]. Acentos semejantes, e igualmente exagerados, aparecen en su *Tratado teórico-práctico de enseñanza,* escrito al declinar su vida, y en el que revela un poco de fondo de escepticismo sobre los ideales que le habían ilusionado en su juventud [119].

Su programa para regenerar la nación como gobernante era: «Buenas leyes, buenas luces y buenos fondos», es decir, una nación apoyada sobre las bases de la justicia, la educación y la economía. Estos propósitos inspiraron su actuación, si bien sus ideas sobre economía, expuestas en el *Informe sobre la Ley agraria* (1795), así como el *Informe sobre el Tribunal de la Inquisición,* le ocasionaron la desconfianza y una seria oposición en los ambientes eclesiásticos. En sus ideas reformistas entran combinadas las de los fisiócratas franceses Quesnay y Turgot, que consideraban la tierra como principal fuente de riqueza, y las de los liberales, como Adam Smith, para el cual el trabajo era una propiedad sagrada.

116 BAE t.46 p.278.
117 BAE t.50 p.146.
118 *Oración inaugural del Instituto Asturiano:* BAE t.46 p.320.
119 *Tratado teórico-práctico de la enseñanza:* BAE t.46 p.251ss. Al esbozar los fundamentos de la ética, se lamenta de «la licencia de filosofar, que tanto cunde en nuestros días... y tan funestos errores que han difundido por todas partes estas sectas corruptoras, que ya por medio de escritos impíos, ya por medio de asociaciones tenebrosas, ya, en fin, por medio de manejos, intrigas y seducciones, se ocupan continuamente en sostenerlos y propagarlos. Estos errores, corrompiendo todos los principios de moral pública y privada, natural y religiosa, amenazan igualmente el trono y el altar» (ibid., p.251-252). Y refuta vigorosamente los errores sobre el sumo bien y el derecho natural de los antiguos, y de «Hobbes, Espinosa, Helvecio y la turba de los impíos de nuestra edad, que... corrompieron toda la doctrina de las costumbres» (ibid., p.252), por no poner sobre todo el fundamento del bien y de la moral, de la ley, el derecho y la misma sociedad civil en el ser supremo y autor de la obligación moral (p.252-53).

Fue siempre buen cristiano. «Poseía las virtudes del español del siglo XVI, unidas al pensar moderno del nuestro» (conde de Toreno). «Liberal a la inglesa, pero respetuoso de las tradiciones, amante de la dignidad del hombre y de la emancipación verdadera del espíritu, pero dentro de los límites de la fe de sus mayores y del respeto a los dogmas de la Iglesia» [120]. Los años, los disgustos, las persecuciones y el espectáculo de la Revolución francesa fueron aclarando sus ideas y acendrando su fe. Cuando leyó las *Confesiones* declaró: «Hasta ahora no he hallado en Rousseau sino impertinencias bien escritas, muchas contradicciones y mucho orgullo, como de espíritu suspicaz, quejumbroso y vano». Reprueba con frases enérgicas los desvaríos a que llevaban a algunos los principios de la Ilustración: «Locke, Juan Jacobo, Mably y otros teoréticos no han hecho más que delirar en política». «Estos bárbaros se destruyen unos a otros y van labrando su ruina». «Un cáncer político va corroyendo rápidamente todo el sistema social, religioso y moral de Europa» [121].

DON TOMÁS LAPEÑA, canónigo de Burgos, se inspiró en los artículos de la *Enciclopedia* para escribir su *Ensayo sobre la historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días,* 3 vols. (Burgos 1806), aunque tuvo cuidado de suprimir los pasajes antirreligiosos, y tiene el mérito de haber presentado una amplia reseña de los escolásticos españoles del siglo XVI tomada de Nicolás Antonio. Durante la Revolución vivió en Francia el extravagante «theophilánthropo» ANDRÉS MARÍA SANTA CRUZ († 1803), que escribió *Le culte de l'humanité,* anticipándose a Augusto Comte. Volteriano y revolucionario fue el «abate» JOSÉ MARCHENA RUIZ Y CUETO (1768-1821), natural de Utrera. Estudió leyes y cánones en la universidad de Salamanca (1785-88). Recibió las órdenes menores, pero abandonó los hábitos y no se ordenó de presbítero, aunque fuese conocido como el «abate» Marchena. De ideas volterianas, marchó a París en plena Revolución francesa. Fue protegido por Marat y perseguido por Robespierre, como afiliado al grupo de «los girondinos». Regresó a España como secretario de Murat (1808) y

120 GUMERSINDO LAVERDE, en *Ensayos críticos* (Madrid 1868) p.393ss.481ss.
121 Véanse éstos y otros textos y juicios sobre Jovellanos en MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* VI c.3: BAC II p.646-654.

archivero del ministerio del Interior. Fue encarcelado por la Inquisición, pero Murat lo sacó violentamente de la prisión. Después de la derrota francesa, se retiró a Francia. En su casa de París colocó un anuncio en que decía: «Aquí se enseña el ateísmo por principios». No obstante leía la *Guía de pecadores* del P. Granada, y decía que no quería leer ese libro porque convencía su entendimiento, y no podía dejar de leerlo porque no conocía otro tan admirable en lengua castellana. En 1820 regresó a Madrid, donde murió pobre y oscuramente. Fue gran latinista. Tradujo a Lucrecio y Ovidio. Tradujo también el *Origen de los cultos*, de Dupuis, el *Hipócrita* y el *Misántropo*, de Molière, y las *Novelas*, de Voltaire. Escribió un *Ensayo de Teología* (1797) y *Lecciones de filosofía moral y elocuencia* (Burdeos 1820).

En Francia vivió y tuvo numerosos adeptos el extravagante teósofo judío-portugués MARTÍNEZ PASCUAL († 1779), pero no tiene relación con la Ilustración. Escribió un *Tratado de la reintegración de los seres en sus primeras propiedades, virtudes y potencias espirituales y divinas* [122].

CAPITULO XVII

La escolástica en el siglo XVIII

La escolástica sigue ampliamente representada en el siglo XVIII, si bien más en número que en calidad, hasta que el último tercio sufre las consecuencias de las conmociones políticas y antirreligiosas. En la primera mitad del siglo continúan multiplicándose los típicos comentarios, cursos, manuales y compendios, fruto de la enseñanza académica de sus autores, y con una finalidad estrictamente escolar y pedagógica. Hay en ellos más espíritu de conservación, repetición e imitación que de creación y de originalidad. Continúan las escuelas manteniendo cada una sus consabidas posiciones y refutando las de los adversarios, sin apenas interesarse por las nuevas corrientes científicas y filosóficas, a no ser para añadirlas a la lista de opiniones contrarias. Vuelven a reaparecer los defectos característicos de la decadencia: desinterés por la realidad, afición desmedida a cuestiones excesivamente abstractas y especulativas, afán de disputas interminables, estilo recargado y amanerado, ciencia libresca desligada de los problemas de su tiempo, etcétera. No obstante, todavía aparecen algunas obras apreciables y figuras que se mantienen por encima de la medianía, como el *Curso complutense*, de los dominicos, y el *Ripense*, de los mercedarios; los jesuitas Losada y Camargo, el benedictino Miguel Herce.

[122] MÉNDEZ BEJARANO, *Hist. fil. en España* p.356-378; MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* VI c.4: *Tres heterodoxos españoles en la Francia revolucionaria* (el teósofo Martínez Pascual, el theophilánthropo Andrés M. Santa Cruz y el abate Marchena): BAC II p.715-758.

Pero no es justo cargar toda la culpa de la decadencia cultural sobre los teólogos y filósofos escolásticos. La decadencia de las universidades era general, y en el mismo o mayor grado alcanzaba a todas las facultades, por ejemplo, las de medicina y matemáticas. Por lo menos los escolásticos mantuvieron la disciplina y la asiduidad en el estudio, aunque no hayan sido capaces de abrir nuevos rumbos a la investigación.

Los repetidos intentos de reformas universitarias tuvieron escasa eficacia. Por ejemplo, en teología quedaban reducidos a sustituir a Santo Tomás por Gazzaniga o los *Lugdunenses*, como hizo Jovellanos en su reforma del colegio de Calatrava de Salamanca [1]. La oposición a la escolástica se hace cada vez más ostensible en Feijoo, Mayáns y Síscar, Torres Villarroel, Jovellanos y, en general, en los que adoptan una actitud ecléctica. Pero en realidad se reduce a un deseo de renovación del método y a la sustitución de la física y astronomía por las nuevas ciencias que entonces comenzaban a desarrollarse [2]. El conde de Aranda escribía a Floridablanca, después de la expulsión de los jesuitas, que ya era hora de prohibir en las universidades «los nombres de escuela tomista, escotista, suarista y de cualquier otro autor pelagatos» [3].

A mediados del siglo comienza a abrirse camino una tendencia renovadora, que vemos representada sobre todo por el grupo de jesuitas de Cervera, los cuales son, en gran parte, el puente que prepara la restauración escolástica en el siglo XIX. Verdad es que, de momento, la reforma quedaba reducida a mejorar un poco el lenguaje, a aligerar algunas cuestiones, a suprimir disputas y a abrirse a las corrientes «modernas», que por entonces no eran otras que las muy mediocres del cartesianismo, el gassendismo, el sensismo y el empirismo.

[1] A. PÉREZ GOYENA, *La teología española en el siglo XVIII hasta las reformas de Carlos III*: RazFe 41 (1951) 141-157; ID., *El estudio de la teología en las universidades españolas hasta la reforma de 1771*: RazFe 50 (1918) 285-302; D. SIMÓN REY, *Catedráticos salmantinos de Teología en el siglo XVIII*: Salmanticensis 9 (1962) 243-368; I. CASANOVAS, *Joseph Finestres, Estudis biografics* (Barcelona 1923) p.19ss; J. M. SÁNCHEZ DIANA, *Ensayo sobre el siglo XVIII español*: Theoria 6 (Madrid 1953) 62-76.

[2] Acerca de las reformas universitarias son interesantes: *Observaciones de un teólogo a otro amigo suyo sobre las utilidades que saca la Religión y el Estado del estudio de la Suma de Santo Tomás* (anónimo), pero es del dominico P. Poveda (Madrid 1795); *Estudios y libros necesarios a un teólogo*, por el P. MANUEL GIL (Madrid, Sancha, 1805); *Informe que la Facultad de Teología de la Universidad de Alcalá dirigió a Su Majestad el año de 1806*, por el Dr. DOMINGO DE DUTARI (Madrid 1824); *Ideas generales sobre la fundación de una Academia Real de Ciencias Eclesiásticas en Madrid*, que escribió en 1806 el Dr. DOMINGO DE DUTARI (Madrid 1823).

[3] Carta de 10 de mayo de 1785.

Dominicos [4].—JUAN DE MONTALBÁN (1661-1721).Natural de Hinojosos (en la Mancha). Profesó en San Esteban de Salamanca, pero estudió en Alcalá, donde enseñó. Regresó a Salamanca y regentó la cátedra de vísperas (1696). Obispo de Guadix, Baeza y electo de Plasencia. Después de su muerte, el P. Diego Raspeño publicó sus *Disputationes theologicae in Iam Partem Divi Thomae*, 4 vols. (Salamanca 1729-31). JUAN BOLÍVAR († 1710), del convento de San Esteban. Escribió *Salmantinae lecturae, in quibus praecipuae, frequentioresque thomisticae scholae controversiae prompte et perspicue enodantur* (1701). DOMINGO PÉREZ.Catedrático de vísperas en Salamanca. Redactó la *Psicología* que forma parte del *Curso filosófico de los complutenses*, dominicos. *De Incarnatione* (1732). *De fide* (1734). *De scientia Dei tum necessaria tum libera iuxta D. Thomae mentem* (Madrid 1747). ALFONSO MANRIQUE, del convento de San Pablo de Valladolid. Vivió en Sicilia y Monselice (Padua). Escribió *Universae moralis theologiae summaria Collectio* (Venecia 1706). *De theologia mystica* (1707). *Escuela de Príncipes y Cavalleros, esto es, la Geografía, Retórica, la Moral, Económica, Política, Lógica y Física*. Compuesta por el Señor de la Mota Levayer, francés. Sacada en toscano por el abad Escipión Alerano, boloñés, y nuevamente traducida por el P. Alonso Manrique, de Predicadores (Palermo 1688). FRANCISCO CARRASCO, natural de Alaejos (Valladolid), catedrático *de prima* en Valladolid y Alcalá. Escribió *Dubia theologiae*, 2 vols. (Valladolid 1712). JUAN DE ALIAGA († 1735), natural de Villaescusa (Cuenca). Profesó en San Esteban de Salamanca. Enseñó en Alcalá y fue catedrático de vísperas (1706) y *de prima* en Salamanca (1711-1731). Escribió *Quaestiones, commentaria in I-IIae D. Thomae, iuxta eius miram doctrinam et magni Parentis Augustini illius amantissimi Praeceptoris*, 6 vols. (Salamanca 1726-32). JOSÉ BARRIO († 1760), natural de Simancas. Prior de San Esteban. Catedrático de vísperas (1731) y *de prima* (1735-44). Escribió una *Historia del convento de San Esteban*. Fueron catedráticos *de prima*, SANTIAGO GARCÍA (1755-64) y CARLOS LOZANO, natural de La Alberca (1744). Confesores de Carlos II fueron los PP. PEDRO MATILLA y FROILÁN DÍAZ DE LLANOS († 1714), leonés y catedrático de Alcalá, cuya lamentable intervención en el asunto de los hechizos del rey le costó ser sometido a un largo proceso, del que al fin fue absuelto. Como el anterior, sirvió a los intereses de Francia en la sucesión a favor de la dinastía de Borbón. Como filósofo tiene un curso completo bastante notable: *Philosophia naturalis per quaestiones et articulos divisa iuxta mentem D. Thomae* (Alcalá 1692; Valladolid 1698). *Dialectica disputata per quaestiones et articulos distincta* (Madrid 1694; Valladolid 1701). *De generatione et corruptione tractatus*, 2 vols. (Valladolid 1699, 1732). *Brevis explicatio dialecticae* (1745). CAYETANO BENÍTEZ DE LUGO, obispo de Zamora (1739): *Concursus Dei praevius et efficax necessario cohaerens cum libero arbitrio humano a necessitate libero* (Roma 1730). JACINTO SEGURA (1668-1748), alicantino. Escribió *Norte crítico con las reglas más ciertas para la discreción en la Historia*, 2 vols. (Valencia [2]1736). JUAN BRIZ, del convento de Santo Tomás de Madrid: *Mundus peripateticus restitutus a nuperis eius impugnatoribus vindicatus* (Madrid, Ibarra, 1758). VICENTE FERRER († 1738), valenciano: *Epitome Cursus theologici*, 4 vols.

Agustinos.—PEDRO MANSO († 1736), natural de Madrid. Catedrático en Salamanca. Por su erudición y fecundidad mereció el título de «doctor fundatissimus». Disputó acremente con el benedictino P. Navarro. Entre sus muchas obras es notable el *Cursus philosophicus ad mentem Aegidii Romani*, 5 vols. (Córdoba 1709-24). JOSÉ DE AGUILERA († 1739), salmantino: *Tractatus Summularum, pro commoda in Tyronum studio exstracta de philosophico thomistico Cursu* (Madrid 1720). *In octo libros Physicorum* (1720). *Cursus philosophicus*, 3 vols. (1722). JUAN HIDALGO († 1768). Escribió *Cursus philosophicus*, 4 vols., y BUENAVENTURA DE SAN AGUSTÍN: *Artium Cursus* (1738). JUAN FACUNDO SIDRO VILLAROIG († 1816), profesor en Valencia: *Institutionum theologiae libri viginti* (Valencia 1782-89). Eminentes historiadores fueron los PP. ENRIQUE FLÓREZ (1702-73) y MANUEL RISCO (1735-1801), autores de la monumental *España Sagrada*.

[4] REMI COULON, O. P., *Le mouvement thomiste au XVIII siècle*: RevThom 19 (1911) 421-444.628-50; J. TUSQUETS, *El cardenal Joan Tomás Boxadors y la seva influencia en el renaixement del tomismo*: Anuari de la Societat Catalana de Filosofia (1923) 242-304; JOSÉ CUERVO, O. P., *Historiadores del Convento de S. Esteban de Salamanca* (Historias de PP. ALONSO FERNÁNDEZ, ARAYA, J. BARRIO, G. QUINTANA), 3 vols. (Salamanca 1914-15); IGNAZIO NARCISO, O. P., *I «Tessari» domenicani del 1751 e l'inizio del Neo-tomismo*: Sapienza 15 (1962) 277-301.

Franciscanos.—JUAN DE LA NATIVIDAD († 1705), natural de Villacastín: *Cursus integer philosophiae ad mentem Subtilis et Mariani Doctoris*, editado por Juan de la Trinidad, de Salamanca, 5 vols. (Segovia 1711-13). JUAN ANTONIO UBILLOS, *Philosophia transnaturalis et naturalis... ad mentem venerabilis, subtilis et mariani doctoris Scoti*, 2 vols. (San Sebastián 1758). VICENTE GONZÁLEZ DE LA PEÑA, *Cursus philosophicus scotisticus*. *Cursus philosophico-theologicus ad mentem Scoti*, 7 vols. (Salamanca 1736-1765). ANTONIO PÉREZ († 1710), *Astrea theologica, staterae et dipondia... convocans ad crisim* (Zaragoza 1703). JERÓNIMO DE SOUSA († 1711), *Scala theologica per quam ascendit creatura de non esse ad esse et descendit a Deo in mundum, cum tractatu de praedestinatione ac etiam futurorum contingentium polysophia* (Madrid 1706). JUAN PÉREZ LÓPEZ († 1724), *Scotus philosophicus antiquorum sapientia exquisitus et virorum nominatorum commentariis narratus*, 2 vols. (Barcelona 1687). *Commentaria in I et III Sententiarum de abscondito Scoti thesauro nova et vetera proferentia*, 2 vols. (1690). *Instantes del Héroe Subtil: Vida del V. P. y Doctor Mariano Juan D. Escoto* (Zaragoza 1683). PEDRO DE SANTA CATALINA y TOMÁS DE SAN JOSÉ compusieron un *Cursus philosophicus ad usum studentium totius Ordinis minorum iuxta mentem Subtilis Doctoris Scoti*, 3 vols. (Venecia 1697). JERÓNIMO DE LORTE Y ESCARTÍN († 1724), madrileño. Escribió: *Mappa subtilis seu Speculum Scoticum* (Zaragoza 1693). *Mappula scotica et augustiniana* (1694). *Arithmetica seraphica innumerabilium catholicorum Doctorum elogiis omnibus referta* (1695). MANUEL PÉREZ DE QUIROGA (h.1723) comentó las *Sentencias* (1704-15). *Domestica bella philosophica* (Valladolid 1730). CARLOS DEL MORAL († 1731), toledano: *Theologia mariana* (Madrid 1730). JOSÉ DE CUÉLLAR († 1734), *Cursus theologicus* (Madrid 1725). DOMINGO DE SAN PEDRO DE ALCÁNTARA escribió un *Curso completo de filosofía* (Madrid 1729-31). ANTONIO BARROS († 1760), editor de las obras da Escoto, 5 vols. (Roma 1754). JOSÉ MARÍA FONSECA FIGUEIREDO († 1760), portugués. Editó el *Cursus philosophicus* y el *Scotus academicus*, de Frassen. BUENAVENTURA TELLADO, *Trutina metaphysica theologica ad mentem Scoti* (Salamanca 1744). JUAN PICAZO compuso un *Curso completo de teología* (Alcalá 1751). LUCAS RAMÍREZ, sevillano: *De triplici scholastico agone specimen* (Sevilla 1748). Bajo el seudónimo de «Fray Columbo Serpiente de Santa Clara» defendió al P. Feijoo en *La Derrota de los alanos, o Discurso sobre las reflexiones crítico-apologéticas del R. P. Fr. Francisco de Soto y Marne* (1750). El irlandés ANTONIO RUERK enseñó en España y publicó un *Cursus Theologiae scholasticae in via Ioannis Duns Scoti decursus* (Valladolid 1746). BARTOLOMÉ SARMENTERO († 1775) y FRANCISCO DE LA LANZA publicaron un *Cursus theologiae scholasticae*, 6 vols. (1764). El P. MARCOS ORDÓÑEZ añadió los tomos 7 y 8 (1767-68). ANTONIO LÓPEZ MUÑOZ, *Cursus theologiae fundamentalis*, 3 vols. (Madrid 1776-77). JUAN DE URQUIZU, *Summa brevis scoticae philosophiae, elaborata ad iuventutis instructionem*, 2 vols. (Pamplona 1777). JUAN DE CONSUEGRA escribió un *Cursus dogmatico-historico-pole-*

mico-scholastico-theologicus, 3 vols. (Madrid, Ibarra, 1778). Pedro de Madrid. Diego Mateo González, *Theologia scotica dogmatica*, 4 vols. (1782), al cual el P. Heras añadió dos tomos *de sacramentis*. José de San Pedro de Alcántara Castro († 1792) escribió una prolija y pesada *Apología por la Theologia Escholastica*, 6 vols. (Segovia 1796). El capuchino Francisco Villalpando adoptó una actitud ecléctica en su *Philosophia ad usum Fratrum minorum*, 3 vols. (Madrid 1777-78), que estuvo de texto en Cervera de 1779 a 1792 [5].

Benedictinos.—Juan Bautista Lardito († h.1717), español, de origen italiano. General de la congregación (1705-7), abad de Madrid (1709-13). Trató de armonizar a San Anselmo y Santo Tomás: *Sancti Anselmi uterque liber «Cur Deus homo» nec non alius «De Incarnatione Verbi et de fide Trinitatis»*, 3 vols. (1660-1702). Manuel Navarro de Céspedes († 1723) enseñó en Salamanca. Manuel de Villarroel († 1738), de Valladolid: *Commentaria litteralia in sacras tautologias*, 8 vols. (Madrid 1703-29). Miguel de Herce Marín († 1757), natural de Calahorra. Enseñó en Salamanca: *Tractatus theologici iuxta miram Par. Anselmi et D. Thomae doctrinam*, 3 vols. (Madrid 1760). Alfonso de Olivares († 1792), abad de Valladolid. Atilano Dehaxo Solórzano, *El hombre en su estado natural. Cartas filosófico-políticas* (Valladolid 1819), en que aborda el tema intentando refutar a Hobbes y Rousseau y sacando como conclusión que el gobierno mejor es el monárquico [6].

Carmelitas.—Juan de San Miguel († 1730). Escribió *Comentarios a la I Parte de Santo Tomás* (Sevilla 1720). *De scientia Dei* (Barcelona 1723). Eliseo García (1672-1719), *Cursus philosophicus iuxta gravissimam et reconditam doctrinam... Ioannis Baconis* (Roma 1700). José de la Madre de Dios, *Cursus triennalis theologico-scholasticus* (1772). Diego de Castilla, *Speculum doctrinae bacconicae* (1732). Pablo de la Concepción, *Cursus scholastico-theologicus* (1733).

Mercedarios.—Los mercedarios del colegio *Ripense* de Santa Cecilia, de Alcalá, publicaron un excelente *Cursus philosophicus iuxta miram doctrinam et scholam Angelici Doctoris D. Thomae*, 3 vols. (Madrid 1716-18). Agustín Cabadé y Magí († 1797), valenciano: *Institutiones theologicae in usum tyronum adornatae*, 4 vols. (Valencia 1784-90).

Trinitarios.—José del Espíritu Santo, natural de Vich. Sigue las doctrinas suarezianas: *Medulla Philosophiae... celeberrimae iesuiticae scholae principiis solide stabilita* (Pamplona 1728). *Medulla Theologiae scholae iesuiticae principiis solide stabilita*, 4 vols. (1738). Manuel Bernardo de Ribera († 1765) enseñó en Salamanca. Sigue a Santo Tomás, aunque con criterio un poco ecléctico: *Institutionum Philosophicarum*, 2 vols. (Salamanca 1754-56). Manuel Calderón de la Barca († 1770). Isidro de Torres (h. 1707) enseñó teología en Alcalá.

Basilios.—Miguel Pérez (1629-1729). Catedrático en Salamanca. Hombre de erudición amplísima. Feijoo lo llama «biblioteca animada y oráculo de la Academia salmantina». Se conservan unas notas suyas en sentido favorable al proceso contra el P. Froilán Díaz. Su *Tractatus theologico-biblici*,

[5] El P. Francisco Alvarado lo califica duramente: «¿No hubiera sido mejor que ese religiosito hubiera tratado de encomendarse a Dios sin meterse a escribir una obra que sea la mogiganga de la filosofía y de la nación? ¿Quién lo indujo a que saliese con ese centón tan malísimamente forjado, si ni aun habilidad tuvo para echar de ver los yerros de imprenta de los autores que copiaba?» *(Cartas aristotélicas* [1825] p.273).

[6] A. Pérez Goyena, *Los grandes teólogos benedictinos*: RazFe 50 (1918) 45-63; M. Bejarano, *Hist. fil. en España* p.497.

3 vols. (Salamanca 1708- 1714, 1723); divaga a veces, entreteniéndose en cuestiones curiosas y con frecuencia baladíes.

Premonstratenses.—Ildefonso González de Apodaca († 1782), riojano. Catedrático en Salamanca: *Philosophia antiqua peripatetica*, 3 vols. (Salamanca 1760-62). *Theologia scholastica ex puris fontibus S. Augustini et Angelici Praeceptoris deprompta*, 6 vols. (Salamanca 1764-68).

Jerónimos.—Buenaventura de San Agustín escribió un *Artium Cursus*. Clemente Langa († 1759) añadió un apéndice al *Artium Cursus* del anterior, combatiendo el cartesianismo y el atomismo de Gassendi y Maignan: *Contra novam Cartesii et atomistarum doctrinam* (1739).

Cistercienses.—Raymundo Amunárriz († 1753), *Tablas sistemáticas de la creación del mundo*, 13 tomos (Pamplona 1745); el 7.º corresponde a *Tablas sistemáticas del mundo filosófico y orden del Universo, explicadas y moralizadas*. Rafael de Llano Ponte († 1761). Natural de San Pedro la Corrada (Oviedo). Defendió el cartesianismo bajo el anagrama de D. Froylano Phraalled en su *Archiphilosophus, sive Cartesius vindicatus ab impugnatoribus variorum, in duplici opusculo philosophico-theologico* (Lyon 1756). *Cogitata philosophico-theologica ad rectam ratiocinationem proposita ex systemate cartesiano et atomistico* (inédito). Francisco Sotelo († 1766), catedrático en Salamanca: *Cursus theologiae moralis* (Salamanca 1760). Sebastián de Zelada, *De obiecto contingenti divini intellectus* (Madrid 1713), sobre la ciencia media. Ambrosio Alonso († 1775) tradujo al castellano el *Viaje del mundo de Descartes, que escribió y publicó en francés el P. Gabriel Daniel, de la Compañía de Jesús* (Salamanca 1742), y lo publicó a nombre de don Juan Gregorio Araújo, presbítero. Defendió a Caramuel contra el P. Diego Mas, dominico. Antonio José Rodríguez (1703-1778), natural de Villaviciosa de Odón. Defendió el lulismo contra Feijoo en *Carta respuesta a la 17 de las Eruditas del P. Feijoo* (1746). Sobre materias médicas escribió *Palestra crítico-médica*, 6 vols. (Zaragoza 1749). *Disertaciones físico-matemático-médicas sobre la respiración y modo de introducir los medicamentos por las venas* (Madrid 1763). Publicó además *Nuevo aspecto de Teología-Médico-Moral, y ambos Derechos, o Paradoxas Phísico-Theológico-Legales* (Madrid 1769). *El Filoteo en conversaciones del tiempo* (Madrid 1776). Antonio Raymundo Pasqual († 1791), nació en Andraig (Mallorca). Defendió a Lulio contra el P. Feijoo: *Examen de la crisis del Rmo. P. Mtro. D. Benito Geronimo Feyjoo, monge benedictino sobre el arte luliana, en el qual se manifiesta la santidad y culto del iluminado Doctor y Mártir el Beato Raymundo Lulio: la pureza de su doctrina y la utilidad de su arte y ciencia general*, 2 vols. (Madrid 1750). *Vindiciae Lullianae, sive Demonstratio critica immunitatis Doctrinae illuminati Doctoris B. Raymundi Lulli martiris, ab erroribus eidem a Nicolao Eymerico impactis*, etc. 4 tomos (Aviñón 1778). *Descubrimiento de la Auja náutica, de la situación de la América, del arte de navegar, y de un nuevo método para el adelantamiento de las Artes y Ciencias. Disertación en que se manifiesta que el primer Autor de todo lo expuesto es el B. Raymundo Lulio, Mártir y Doctor Iluminado* (Madrid 1789). Roberto Muñiz, *Médula histórica cisterciense*, 9 tomos (Valladolid 1781-91). *Biblioteca cisterciense española* (Burgos 1793).

Jesuitas [7].—José de Aguilar († 1708) escribió un *Curso filosófico*. Miguel Viñas (1642-1718), catalán. Enseñó en Santiago de Chile: *Philosophia*

[7] M. Batllorí, S. I., *La irrupción de jesuitas españoles en la Italia dieciochesca*: RazFe 126 (1942) 125ss; C. Eguía, S. I., *Sabios catalanes de los siglos XVIII y XIX*: RazFe 105 (1934) II 80-2; Id., *El P. Isidro López y el motín de Esquilache. Jesuitas expulsados por Car-*

scholastica (Génova 1709). ANTONIO BERNALDO DE QUIRÓS († 1668), *Opus philosophicum.* IGNACIO CAMARGO (1650-1722), de Montenegro, catedrático en Salamanca (1706-9). Impugnó el probabilismo en su *Regula honestatis moralis, seu Tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agendi* (Nápoles 1702). Criticó acerbamente los espectáculos de su tiempo en *Discurso theológico sobre los teatros y comedias de este siglo* (Salamanca 1689). JUAN DE ULLOA (1639-1723), natural de Madrid. Su producción es extensa: *Prodromus seu Prolegomena ad scholasticas disciplinas, ubi Axiomata, Aphorismi, Proverbia, Principiaque metaphysica illarum ex primis suis authoribus eruuntur et explicantur. Physica speculativa. De Anima. Dialectica seu Logica minor. Logica maior. Philosophiae naturalis disputationes.* JUAN MARÍN († 1725), *Theologia speculativa et moralis.* DIEGO DE QUADROS († 1746), *Palaestra scholastica, sive ars subsidiaria*, etc. LUIS DE LOSSADA (1681-1748), natural de Quiroga (Orense), profesor en Salamanca. Se propuso renovar la filosofía escolástica, dando cabida a cuestiones de la física de su tiempo. Feijoo le atribuye haber abierto «las puertas del aula española al mérito de la experimental filosofía». Su obra principal es un *Cursus philosophicus Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Iesu, in tres partes divisi* (Salamanca 1724, 1730, 1735). En la física antepone una *Praeliminaris ad Physicam Dissertatio de nova vel innovata Philosophia, quae cartesiana, corpuscularis vel atomistica vocitatur* [8]. ANDRÉS MARCOS BURRIEL (1719-62), historiador. JULIÁN GARCÍA VERA († 1764), autor de un curso filosófico. FRANCISCO DE RÁBAGO († 1764) escribió *De Deo uno, De scientia Dei, De voluntate, De Providentia, Philosophia*, etc. LUDEÑA, *Prospectus philosophiae universae. Universae philosophiae elementa. Disertación sobre la cuestión filosófica de cuándo el juicio del público ha de estimarse criterio de verdad.* BRU MARTÍ (1728-78), barcelonés. Enseñó en Calatayud: *Theses philosophicae sub auspiciis Deiparae*, etcétera (1760). PEDRO FERRUSOLA (1705-71), natural de Olot. Como el anterior, pertenece a la tendencia antigua, barroca, conceptista, rebuscada y de mal gusto: *Philosophia iesuitica in acie divisa in decem centurias thesium sub clypeis Patronae suae Immaculatae Deiparae Turris Davidicae*, etc. (Cervera, Ibarra, 1741).

En Cervera, y en torno al doctor JOSÉ FINESTRES Y DE MONSALVO (1688-1777) [9], se formó un grupo de jóvenes jesuitas que se propusieron renovar la escolástica, cultivando las humanidades, dignificando el lenguaje, suprimiendo sutilezas y cuestiones anticuadas y dando cabida con sentido ecléctico a la experimentación, a las ciencias naturales y positivas y a las doctrinas de los «modernos». La expulsión de los jesuitas por Carlos III en 1767 cortó en flor aquel movimiento, muchos de cuyos representantes tuvieron que emigrar a Italia. Un verdadero manifiesto de los propósitos renovadores de la nueva escuela, con criterio humanista, ecléctico y renovador, se contiene en el *Systema antiquo-novum iesuiticae philosophiae contentiosam et experimentalem methodum complectens* (Cervera 1744), del P. MATEO DE AYMERICH (1715-99) [10]. Escribió también *Prolusiones philo-*

los III (Madrid 1935); C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols. (Bruselas-Lovaina 1890-1960); M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* (Madrid 1967).

[8] M. SOLANA, *El P. Luis de Lossada, filósofo español del siglo decimoctavo:* RevFil 1 (Madrid 1942) 345-69.

[9] F. VILA, C. M. F., *Reseña histórica y literaria de la Universidad de Cervera* (Barcelona 1923); I. CASANOVAS, *Joseph Finestres* (Barcelona 1932). La Universidad de Cervera, de nuevo fundada por Felipe IV en 1717, suprimiendo las ocho universidades catalanas, y centro de la restauración escolástica de los jesuitas hasta su expulsión, fue trasladada a Barcelona en 1837.

[10] «Contentiosam philosophandi methodum, quam in Scholis persequi Peripatetici solent, cum Experimentali coniungere, et, quantum fieri potest, conciliatam Auditoribus meis tradere pro ingenii mei tenuitate tentavi» (en CASANOVAS, o.c., p.133; M. BEJARANO, *Hist. fil.* p.380).

sophicae, seu verae et hermanae philosophiae effigies (1756). TOMÁS CERDÁ (1715-91), de Tarragona. Cursó filosofía en Cervera y después estudió en Francia. Enseñó en Cervera y en el colegio de Belén, en Barcelona. Fue buen matemático. Su eclecticismo aparece en sus *Iesuiticae philosophiae Theses, contentiosam et experimentalem philosophandi methodum complectentes* (Cerveriae Lacetanorum 1753). ANTONIO CODORNÍU (1699-1770), buen moralista. Polemizó con Feijoo: *Dolencias de la Critica que para precaución de la studiosa juventud expone a la docta madura edad y dirige al M. I. Sr. D. Benito Jerónimo Feijoo, el P. Antonio Codorníu de la C. de Jesús* (Gerona 1760). Impugnó también a Verney: *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño en su obra* (Barcelona 1752, 1764). *Indice de la filosofía moral christiano-política, dirigido a los nobles de nacimiento y espíritu* (Madrid, Ibarra, ^{3}1780). BARTOLOMÉ POU (Povius, 1721-1802), mallorquín. Enseñó en Calatayud, donde publicó su *Historia de la filosofía*, calcada sobre el modelo de Brückers: *Theses Bilbilitanae Institutionum Historiae Philosophicae libris XII comprehensae* (Bilbili 1763). JOSÉ PONS Y MASSANA (1730-1816), barcelonés, discípulo de Cerdá. Enseñó en Cervera y fue desterrado a Italia: *Dissertationes binae de intima et naturali humanarum actionum ante omnem legem honestate atque inhonestate, necnon de inhonestarum actionum merito et imputabilitate ad poenam* (1780). *Philocentria sive de corporum gravitate libri duo. De societate civili ad mentem Aristotelis commentarius* (s.f.). *Specimen philosophiae iesuiticae cum dissertatione de optimo genere tradendi philosophiam* (1795). *Discorso sull'utilità del metodo scolastico per comparazione col geometrico* (1809). LUCIANO GALLISÁ Y COSTA (1731-1811), de Vich. Gran humanista, favorable a Verney: *Observationes philosophicae, in quibus, praeter animadversiones varias ad omnium utilitatem pertinentes, loca plurimorum scriptorum emmendantur et illustrantur. Observaciones filosóficas sobre la Teodicea de Leibniz.* Más humanista que filósofo es FRANCISCO JAVIER LAMPILLAS (1731-1810), de Mataró, expulsado en 1767. Enseñó en Ferrara y defendió la literatura española contra Tiraboschi: *Saggio storico apologetico della letteratura spagnuola contro le pregiudicate opinioni di alcuni moderni scrittori*, 6 vols. (1778-81), traducción española en 7 vols. (Madrid 1789). *Theses philosophicae* (Barcelona 1762). Al grupo cerveriense pertenece también JUAN BAUTISTA GENER (1711-81), natural de Balaguer, que enseñó en Gandía y fue expulsado en 1767. Defendió la escolástica, uniendo la teología especulativa con la positiva y crítica: *Scholastica vindicata, seu Dissertatio historico-chronologico-critico-apologetica pro Theologia scholastica vel speculatrice* (Génova 1766). Emprendió una gran enciclopedia teológica, precedida de un *Prodromus* (1766), en que manifestaba sus propósitos: *Theologia dogmatico scholastica perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis necnon sacrae Antiquitatis monumentis illustrata*, 6 vols. (Roma 1767-1777). FRANCISCO GUSTÁ († 1816), de Barcelona. Enseñó en Palermo y combatió a los jansenistas y revolucionarios: *Memorie della Rivoluzione francese* (Asís 1793). *Sui catechismi moderni saggio critico teologico* (Ferrara 1792).

Otro grupo, aunque conserva gran parte de las doctrinas tradicionales, critica la escolástica y da acogida a teorías cartesianas, empiristas o sensistas. JUAN ANDRÉS (1740-1817), de Planes (Alicante). Enseñó en Valencia y fue expulsado en 1767. *Prospectus philosophiae universae* (1773). *Saggio sulla filosofia del Galileo* (Mantova 1776). *Dell'origine, progressi ed Stato d'ogni letteratura*, 7 vols. (Parma 1782-99), que fue traducida al castellano por un hermano suyo: *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, 10 vols. (Madrid, Sancha, 1784-1806). ANTONIO EXIMENO (1729-1808), valenciano. Aborrecía el nombre de metafísica y se inclina al sensismo de Locke y Condillac. Combatió a Maquiavelo. *De studiis philosophicis et mathematicis instituendis* (1789). *Institutiones philosophicae et mathematicae* (1796). *Del origen*

y reglas de la música. Investigaciones músicas de don Lázaro Vizcardi. TOMÁS SERRANO (1715-84). Sucedió a Eximeno en su cátedra de Valencia. Aunque muy docto, apenas escribió más que *Eridanicae quaestiones.* El portugués IGNACIO MONTEIRO enseñó en Ferrara. Adopta una actitud ecléctica e inclinada a los modernos: *Philosophia libera seu eclectica rationalis et mechanica sensuum ad studiosae iuventutis accomodata,* 8 vols. (Venecia 1772-75). Una tendencia semejante siguen el aragonés MILLÁS y los PP. LASSALA Y PINAZO: *Dissertazioni* (Mantova 1788). Como furibundo antiescolástico se manifestó el ex jesuita ESTEBAN DE ARTEAGA (1747-93), que afirma: «La teología es una falsa ciencia, o, mejor dicho, una anticiencia». La compara a las sombras que surgieron ante Eneas a la entrada del Tártaro, que se disipaban al tocarlas. Es muy notable su obra: *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal considerada como objeto de todas las artes de imitación* (Madrid, Sancha, 1789), edición y notas por el P. M. Batllorí [11]. El jesuita secularizado PEDRO MONTENGÓN (1821) escribió una novela titulada *Eudoxia, hija de Belisario* (Madrid 1793), y otra larga y pesadísima, inspirada en Rousseau, que fue prohibida por la Inquisición: *Eusebio, historia sagrada de las memorias que dejó él mismo,* 4 tomos (Madrid 1786, 1807).

Eruditísimo filólogo, antropólogo y astrónomo fue LORENZO HERVÁS Y PANDURO (1735-1809), quien, según Menéndez Pelayo, «supo más que otro hombre alguno del siglo XVIII». Tiene un concepto organicista de la historia y considera a Bacon y Descartes como los campeones que abrieron el camino para la investigación de la verdad [12]. *Análisis filosófico-teológico della natura della carità* (1792). *Viaje estático al mundo planetario, en que se observan el mecanismo y los principales fenómenos del cielo; se indagan sus causas físicas y se demuestran la existencia de Dios y sus admirables atributos,* 3 vols. (Madrid 1793-94). *Historia de la vida del hombre,* 7 vols., en italiano (1778-80) y en español (1789-99). *El hombre físico* (1800). Merecen especial mención los tres hermanos MASDEU: JUAN FRANCISCO (1744-1817), historiador: *Historia crítica de España* (1783); JOSÉ ANTONIO (1739-1810), teólogo, y BALTASAR (1741-1820). Los dos segundos, y especialmente el último, pueden ser considerados como el anillo de la cadena que enlaza la enseñanza de la escuela jesuita de Cervera con la restauración del tomismo en Italia, a través de su influencia en el canónigo Vicente Benedetto Buzzetti (1777-1824). Baltasar publicó tan sólo *Ethicae seu moralis philosophiae epitome,* 2 vols. (Piacenza 1805) (el tercero quedó inédito) y *Positiones logicae, metaphysicae, ethicae, quas ex antiquo novis seu novissimis institutionibus,* etc. (Piacenza 1800), pero se conservan varios manuscritos filosóficos suyos en Palma de Mallorca [13].

LULISMO

En el siglo XVIII vuelve a revivir el lulismo en Mallorca con el jesuita JAIME CUSTURER (1657-1715), que escribió *Disertaciones históricas del culto del B. R. Lulio,* etc. (1700). RAFAEL BARCELÓ, O. F. M. († 1717), *Rationalis Astreae Raymundisticam et Alchimisticam ad dialogeticum convocantis luctamen,* etc. (inédito). MIGUEL FORNER, O. F. M. († 1751), autor del *Dialogus moguntinus,* o *Dialogus inter amatorem veritatis et discipulum lullianae doctrinae de sanctitate vitae et praestantia doctrinae B. R. Lulli. Introductio ad lullianam artem* (inédito). Los capuchinos MANUEL DE MALLORCA y MIGUEL DE PETRA escribieron en colaboración un *Cursus philosophiae iuxta mentem archangelici magistri B. R. Lulli* (inédito).

Feijoo habló despectivamente del *Arte Magna* de Lulio, diciendo que, «con todo su epíteto de magna, no viene a ser más que una especie nueva de lógica que, después de bien sabida toda, deja al que tomó el trabajo de aprenderla tan ignorante como antes estaba». Los lulistas reaccionaron fuertemente con una larga serie de réplicas. El capuchino LUIS DE FLANDES escribió *Tratado y Resumen del Caos luliano* (1740). *El antiguo Académico contra el moderno Escéptico... Defensa de las ciencias y especialmente de la Physica pitagórica,* 2 vols. (Madrid 1742-45). P. ANTONIO RODRÍGUEZ, *Carta respuesta a la XVII de las eruditas del P. Feijoo* (1646). BARTOLOMÉ FORNÉS, O. F. M., *Liber apologeticus artis magnae B. R. Lulli* (1746). Contra Juan de Paredes y Zamora escribió *Complemento del mayor precepto, que es dar verdadera noticia de Dios. Defensa del Arte luliano contra el «Teatro» escolástico* (1778). Compusieron apologías del arte luliana contra Feijoo los capuchinos MARCOS DE TRONCHÓN y RAFAEL DE TORREBLANCA. De más altura es el cisterciense mallorquín ANTONIO RAIMUNDO PASQUAL (1708-91), discípulo de Salzinger en Maguncia, que escribió *Examen de la crisis del P. Benito Jerónimo Feijoo sobre el arte luliana* (1749) y *Vindiciae lullianae, sive demonstratio critica immunitatis doctrinae Illuminati Doctoris... ab erroribus,* 4 vols. (1778).

Las largas controversias entre dominicos y franciscanos en torno al culto de Lulio dieron origen a varias obras, entre ellas la del P. BARTOLOMÉ RUBÍ, O.F.M., *Las cinco piedras de David contra el Goliat arrogante,* o *La verdad sin rebozo en defensa del culto y doctrina del B. Raymundo Lulio.* La última obra lulista en el siglo XVIII es la del P. MIGUEL FERRER, *Philosophiae elementa secundum B. Raymundum Lullium* (Barcelona 1795). Durante más de medio siglo el interés por Lulio decae, hasta que vuelve a reavivarse en el último tercio del siglo pasado [14].

Reacción apologética.—A las ideas de la Ilustración se opuso JUAN BAUTISTA PABLO FORNER Y SEGARRA (1765-97). Nació en Mérida y fue sobrino de Andrés Piquer, bajo cuya dirección hizo sus primeros estudios [15]. Estudió en Salamanca nueve años filosofía y derecho, a la vez que latín, griego y hebreo con el maestro Zamora, llegando a ser un excelente humanista. Fue amigo de los poetas Meléndez, José Iglesias, Moratín y del escolapio secularizado Pedro Estala. Perteneció a la «Arcadia» salmantina con el seudónimo de *Aminta.* En su tiempo de estancia en Salamanca inició sus polémicas, en las que manifestó su carácter violento y agresivo, hasta el punto de que se le prohibió publicar ninguna cosa sin autorización real (1785). Entre otros sufrieron sus críticas Tomás de Iriarte (1750-91) (fábula de *El asno erudito,* 1782), Cándido María Trigueros, autor del *Poeta filósofo;* García de la Huerta,

[11] Clásicos Castellanos n.122 (Madrid 1943).
[12] F. CABALLERO, *Conquenses ilustres. I: Abate Hervás* (Madrid 1868); E. PORTILLO, *Lorenzo Hervás, su vida y escritos (1735-1809):* RazFe 25-33 (1909-1912).
[13] M. BATLLORÍ, S. I., *Baltasar Masdeu y el Neoscolasticismo italiano:* Analecta Sacra Tarraconensia 15 (1942) 171-202; 16 (1943) 241-94; ID., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* (Madrid 1967).

[14] T. J. CARRERAS ARTAU, o.c., II p.387ss; E. W. PLATZECK, *Al margen del lulista P. Antonio Raymundo Pascual, O. Cist:* Anal. S. Tarr. 14 (1941) 183-198; ID., *Observaciones del P. Antonio Raymundo Pascual sobre lulistas alemanes:* RevEspTeol 1 (1940-41) 731-765; 2 (1942) 257-324; M. BATLLORÍ, *El lulismo en Italia:* RevFil 2 (1943) 253-313.479-537.
[15] M. JIMÉNEZ SALAS, *Vida y obras de don Juan Pablo Forner y Segarra* (Madrid 1945); NICOLÁS GONZÁLEZ RUIZ, *Juan Pablo Forner, Antología* (Madrid 1952); M. BEJARANO, *Hist. fil. en España* p.371.

Ayala, Valladares, Sánchez Barbero. Por entonces escribió en verso sus *Discursos filosóficos sobre el hombre, seguidos de amplias y eruditas ilustraciones en prosa* (Madrid 1787).

El geógrafo Masson de Morvilliers, un poco poeta además, había lanzado su impertinente pregunta que fue objeto de una reclamación diplomática por parte de Madrid: «Mais que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?» [16] A ella habían contestado ya Cavanilles y el abate Carlos Denina (1731-1813). Con este motivo escribió Forner, por encargo del conde de Floridablanca, su *Oración apologética por la España y su mérito literario, para que sirva de exornación al discurso leído por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín respondiendo a la questión ¿Qué se debe a España?* [17] La completó con unas eruditas *Cartas críticas* publicadas el mismo año. Su estilo es duro, irónico, agresivo, pero les dice a los «ilustrados» lo que nadie en su tiempo se había atrevido a decirles: «Infelizmente hemos nacido en una edad que, dándose a sí misma el magnífico título de filosófica, apenas conoce la rectitud en los modos de pensar y juzgar. Vivimos en el siglo de los oráculos. La audaz y vana verbosidad de una tropa de sofistas ultramontanos, que han introducido el nuevo y cómodo arte de hablar de todo por su capricho, de tal suerte ha ganado la inclinación del servil rebaño de los escritores comunes, que apenas se ven ya sino infelices remedadores de aquella despótica resolución con que, poco doctos en lo íntimo de las ciencias, hablaron de todas antojadizamente los Roseaus, los Voltaires y los Helvecios... Tal es lo que hoy se llama filosofía..., sofísticas declamaciones de una turba, a quien, con descrédito de lo respetable del nombre, se aplica el de filósofos, y se debiera, en el mismo sentido con que a los charlatanes dio Pitágoras en otro tiempo, el de sofistas» [18]. «Ni debemos tampoco sonrojarnos de confesar que se nos prohíba la lectura de aquellos libros, que sin que se les prohíba dejan de leer los hombres que desean conservar incorrupta la pureza de sus costumbres. ¿Qué? ¿Acaso la sabiduría está reducida a un pequeño número de obras menudas, en cuyas líneas nada se aprende sino lo que no se debe aprender? ¿Perderán su excelencia nuestras bibliotecas porque no comparezcan en ellas un Rosseau, que solicitó inutilizar la razón, reduciendo al estado de bestia al que nació para hombre; un Helvetius, que colocó en la obscena sensualidad

[16] *Enciclopedia metódica*, art. *Geographie* (Paris 1782) t.1 p.565.
[17] Madrid, Imprenta Real, 1786.
[18] Ed. Madrid 1786, p.7-9.

los incitamentos del heroísmo y extrañó la virtud de entre los mortales; un Baile, patrono y orador de cuanto se ha delirado con título de filosofía; un Voltaire, gran maestro de sofistería y malignidad, que vivió sin patria, murió sin religión y se ignora en todo que creyó o dejó de creer?» [19] En vez de abstracciones y teorías, admira la ciencia práctica: «Es menester confesarlo: sólo Juan Luis Vives y Francisco Bacon de Berulamio han conocido en el mundo el mérito intrínseco, el valor real de la sabiduría, y sólo ellos eran capaces de desempeñar dignamente el aprecio de la de cada nación» [20]. Por el contrario, pregunta: «¿Qué utilidades ha logrado el género humano con las Ideas de Platón, el Materialismo de los Estoicos, las Qualidades de los Peripatéticos, los Atomos de Epicuro y con los antojos doctos, pero improbables de tantos hombres eminentes, que, habiendo nacido para enseñar a sus semejantes, los metieron en la confusión y los habituaron a la estéril ocupación de fingir?» [21] Vives y Bacon «no se hubieran deslumbrado ni con la máquina de los Torbellinos, ni con los enlaces de los Atomos, ni con la vitalidad de las Mónadas, ni aun tal vez con las famosas leyes de la Gravitación» [22]. La fuerza de la elocuencia, y a la vez el desconocimiento de la historia, le lleva a forjar un argumento defendiendo la preeminencia de la escolástica española, de Cano sobre todo, contra la medieval de París: «¿Qué no sufrieron todas las ciencias, todas las artes en aquellos siglos de horror, de oscuridad, de cavilaciones?»... En cambio, «ciertamente no salió de España en aquellos tiempos ningún *Doctor irrefragable*: no ningún jefe de *Realistas*, no ninguno de *Nominalistas*. No fue ella el teatro donde se representaron las llorosas escenas de los Roscelinos, Almericos, Porretanos, Dinantos, Abelardos... París, Bolonia, Oxford, Padua, Ferrara, Nápoles le engendraron y alimentaron: franceses, italianos, alemanes, ingleses fueron los grandes promotores del falso Peripato» [23].

Tampoco le convencen las alabanzas que se daban a sí mismos los «ilustrados». «Estamos en un siglo de superficialidad. Oigo llamarle por todas partes siglo de la razón, siglo de luces, siglo ilustrado, siglo de la filosofía. Yo le llamaría mejor siglo de ensayos, siglo de diccionarios, siglo de diarios, siglo de impiedad, siglo hablador, siglo charlatán». Contra las ideas enciclopedistas publicó *Preservativo contra el ateísmo* (1795), *El ateísta* (comedia). Escribió también *Nuevas consideraciones sobre la perplejidad de la tortura. Discurso sobre el modo de es-*

[19] Ibid., p.22.
[20] Ibid., p.6.
[21] Ibid., p.3.
[22] Ibid., p.6.
[23] Ibid., p.58.

cribir y mejorar la historia de España (1816), y con el seudónimo de «Pablo Ignocausto», sus *Exequias de la lengua castellana.* Fue fiscal de la audiencia de Sevilla (1790) y murió poco después de ser trasladado a Madrid como fiscal del Supremo Consejo de Castilla.

El peruano PABLO OLAVIDE (1725-1804), desengañado y arrepentido al fin de su vida, publicó *El Evangelio en triunfo*, 4 vols. (Valencia 1798). Había nacido en Lima y estudiado en aquella universidad. Se estableció pronto en España y viajó mucho por el extranjero, recibiendo la influencia de las ideas enciclopedistas. Favorecido por los ministros ilustrados de Carlos III, desempeñó altos puestos en la administración y, nombrado asistente de Sevilla y superintendente de las nuevas poblaciones o colonias de Sierra Morena, contribuyó mucho a la colonización agrícola de aquella región y construcción de poblaciones, como La Carolina. En su *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla* (edición con estudio preliminar de F. Aguilar Piñal, Barcelona 1969) ataca la escolástica y se pronuncia por el progreso de las ciencias. Fue encarcelado por la Inquisición (1776) por sospecha de herejía por sus diatribas y chistes irreligiosos. Autores modernos defienden su pura ortodoxia, como aparece por su cristiano final [24].

La necesidad de oponerse a la difusión de las ideas enciclopedistas, liberales y antirreligiosas dio a la teología de finales del siglo XVIII y principios del XIX un carácter polémico, en que se mezclaba lo religioso con lo político. Los teólogos acudieron a la brecha, y aunque sus libros no suelen ser modelos de literatura ni de pureza de lenguaje, sin embargo, abandonan los tecnicismos escolásticos para hacer frente a los ataques de sus adversarios. Por desgracia, muchos de ellos no fueron capaces de renunciar a las obras en numerosos volúmenes, que era una artillería excesivamente pesada contra los leves folletos y hojas volanderas en que los contrarios difundían sus ideas. No fue mucho, ciertamente, el caso que éstos les hicieron, pero es exacto el juicio de Menéndez Pelayo: «No conoce el siglo XVIII español quien conozca sólo lo que en él fue imitación y reflejo... Justo es decir, para honra de la cultura española del siglo XVIII, que quizá los mejores libros que produjo fueron de controversia contra el enciclopedismo, y, de cierto, muy superiores a los que en otros países se componían... No hubo objeción de todas las presentadas por la falsa filosofía que no encontrara en algún español de entonces correctivo

[24] MARCELIN DEFOURNEAUX, *Pablo de Olavide ou l'Afrancesado* (Paris 1965).

o respuesta. Quien busque ciencia seria en la España del siglo XVIII tiene que buscarla en esos frailes ramplones y olvidados».

El oratoriano P. VICENTE DE CALATAYUD († 1771) escribió *Magisterio de la razón y la fe.* El P. RODRÍGUEZ MARZO combatió a Rousseau y Voltaire en su *Oráculo de los nuevos filósofos impugnado* (1776). El cisterciense P. ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ (1703-78), además de varias obras de anatomía y fisiología que citamos antes, escribió contra los incrédulos de la Enciclopedia *El Philoteo en conversaciones del Tiempo*, 2 vols. (Madrid 1776). El canónigo gallego JUAN FRANCISCO DE CASTRO redactó diez volúmenes en cuarto sobre *Dios y la Naturaleza. Compendio histórico, natural y político del universo, en que se demuestra la existencia de Dios y se refiere la historia natural y civil, la religión, leyes y costumbres de las naciones antiguas y modernas más conocidas del orbe* (Madrid, Ibarra, 1780ss). El deán de Palencia VICENTE FERNÁNDEZ VALCARCE (1723-98) expuso y rebatió a Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Locke en su libro *Desengaños filosóficos que en obsequio de la verdad, de la religión y de la Patria da al pueblo*, etc., 4 vols. (Madrid 1787). El jurista sevillano ANTONIO JAVIER PÉREZ Y LÓPEZ († 1792) expone una especie de armonismo onto-cosmológico, a la manera de Sabunde y Leibniz, en su obra *Principios del orden esencial de la naturaleza establecidos por fundamentos de la moral y por pruebas de la Religión. Nuevo sistema filosófico* (Madrid 1785). Parte del principio del orden maravilloso que reina en el mundo, físico, ontológico y moral, para ascender a las pruebas de la existencia de Dios, en las que destaca sobre todo las del orden y de la contingencia y necesidad. Este orden, orden cósmico-ontológico, fundamentado en el Ser supremo, lo presenta como base y soporte del orden moral y de sus leyes naturales, excluyendo todo relativismo de la razón subjetiva. Pero su doctrina metafísica y moral, de corte clásico y tradicional, la razona según el método geométrico y a la manera de Wolf, por lo que tal presentación original en la forma autorizó a su autor para llamarle «Nuevo sistema filosófico» [25]. El obispo de Santander don RAFAEL TOMÁS MENÉNDEZ DE LUARCA combatió a los enciclopedistas con más excelente intención que estilo en varias obras: *Remedio fumigatorio, ígneo, fulminante, extremo, que el obispo de Santander procura... a los que hay en España enfermos, pestíferos, moribundos, víctimas de la infernal filosofía volteriana.*

El jerónimo P. FERNANDO DE CEBALLOS Y MIER (1732-1802), natural de Espejo (Cádiz), acometió la empresa de una magna enciclopedia con el propósito de impugnar a Rousseau, Montesquieu, Bentham y los enciclopedistas: *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus Regalías, contra los magistrados y potestades legítimas: se combaten sus máximas sediciosas y subversivas de toda sociedad y aun de la humanidad*, 6 vols. (Madrid, Sancha, 1774-76). La obra quedó interrumpida, pues Campomanes le negó el permiso para imprimir el séptimo volumen. Escribió también *Insania o las demencias de los filósofos confundidas por la sabiduría de la Cruz* (Madrid 1878). De menos calidad es el *Juicio final de Voltaire* (Sevilla 1856). Otras obras quedaron inéditas, como el *Análisis del Emilio o tratado de la educación, Causas de la desigualdad entre los hombres, Examen del libro de Beccaria sobre los delitos, las penas*, etc. [26]. Fueron muy leídas y traducidas

[25] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.6 c.3, ed. BAC II p.686-7; MÉNDEZ BEJARANO, *Hist. fil. en España*, p.373-76.

[26] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos*, l.6 c.3, ed. BAC II p.673-87, quien presenta al P. Ceballos como el mejor y más célebre de este grupo de apologistas, cuyas refutaciones del ateísmo de Bayle y del deísmo son muy sólidas y actuales.

en España las obras del P. TEODORO DE ALMEIDA (1722-1803), natural de Lisboa, que tuvo que huir a Francia perseguido por Pombal. Sigue una tendencia espiritualista, con un poco de fondo cartesiano. Escribió *Recreaciones filosóficas, Armonía de la razón y de la religión o teología natural.* (Trad. española, Madrid 1798.)

CAPITULO XVIII

La filosofía en el siglo XIX*

Panorama general.—La historia de España en el siglo XIX no sigue un desarrollo orgánico y evolutivo, sino convulsivo y revolucionario. A lo largo de su duración se van acumulando los desastres nacionales. Un rey inepto, representante de una monarquía gloriosa, entrega su débil voluntad a un valido omnipotente. Napoleón puso sus ojos y su ambición en la que creyó ser presa fácil, pero le costó una guerra (1808-14), en que se acumularon en magnitud incalculable sobre el suelo de España las ruinas, las muertes, las destrucciones y la desolación. Los ingleses, que acudieron bajo el nombre de aliados, se preocuparon de destruir metódicamente los tímidos conatos de nuestra incipiente industria nacional. Los centros universitarios, postrados en el anquilosamiento desde largo tiempo atrás, quedaron paralizados. La juventud tuvo que acudir a las armas para defender la patria. Durante los años de la invasión napoleónica la universidad de Salamanca tiene la siguiente matrícula de alumnos: 46 (1809), 54 (1810), 48 (1811), 35 (1812), 104 (1813), 171 (1814). Las persecuciones de los liberales, la expulsión y dispersión de las órdenes religiosas, junto con las leyes desamortizadoras, fueron causa de una decadencia total de la escolástica, que apenas se cultiva de una manera precaria en los pocos centros de estudios eclesiásticos que lograron subsistir.

Durante el reinado de Fernando VII se ahonda cada vez más la división de los españoles en dos grupos: uno, el de los aferrados a un conservadurismo apoyado en la tradición y en los antiguos valores históricos y religiosos, y otro, el de los que trataban de abrirse a las nuevas ideas importadas de la Ilustración y la Revolución francesa. El choque se prolongará de manera a veces cruenta, y siempre áspera y enconada, a lo largo del siglo, rebasándolo incluso hasta nuestros mismos días. A esto se añade el derrumbamiento del imperio español, la emancipación de las naciones americanas, dos guerras civiles, resultado tanto de las torpezas de los gobernantes como de los turbios manejos de potencias oscuras y extranjeras, cuya influencia irá en aumento hasta decidir prácticamente el rumbo de la vida política e intelectual de la nación.

* **Bibliografía:** CASCÓN, MIGUEL, S. I., *Las directrices del pensamiento español en el siglo XIX, según Menéndez y Pelayo* (de una carta inédita de don Marcelino al filósofo francés M. Pierre Cazac): Pensamiento 8 (1952) 228-233; CEÑAL, RAMÓN, *La Filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX:* Revista de Filosofía 15 (1956) 403-444; FERNÁNDEZ CARVAJAL, R., *El pensamiento español en el siglo XIX*, en *Historia de las literaturas hispánicas* IV (Barcelona 1957) p.2.ª p.342ss; QUIROZ MARTÍNEZ, OLGA, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español en los siglos XVII y XVIII* (México, FCE, 1949); SÁNCHEZ AGESTA, LUIS, *Sentido sociológico y político del siglo XIX:* RevEstPol n.75 (1954) 23-43; SANZ Y ESCARTÍN, EDUARDO, *Movimiento filosófico en España:* Rev. de España 83 (1881).

En un ambiente semejante era inevitable la debilitación de todo esfuerzo cultural, científico y filosófico. El pensamiento español, en los pocos que todavía pensaban algo, consistirá en ir a la zaga de cuantas «novedades» vayan penetrando a través de la frontera francesa, casi siempre con un retraso de decenios. Y aun en éstas, los movimientos más frívolos y superficiales son los que encontrarán en nuestros escasos pensadores un eco lejano de pálida imitación. Ni siquiera se preocuparon de reproducirlos con algo de originalidad y, menos, de profundidad.

Nadie ha pintado con colores tan sombríos como los mismos españoles el triste estado de la España en la primera mitad del siglo XIX. Donoso Cortés escribe: «Ni nos ha cabido mejor suerte en el siglo XIX, que va deslizándose y pasando sin que pensemos en él, ocupados como están nuestros oídos con el fragor de las armas, y nuestros ojos con el espectáculo de nuestras miserias, y nuestros espíritus con los enojosos afanes que le abruman, en tiempos, como los que ahora corren, de disturbios y de discordias civiles. Así sucede que, mientras la Europa civilizada asiste hoy día al magnífico espectáculo de la renovación de los estudios históricos y filosóficos, sólo nosotros, luchando con la corriente de los siglos, vueltas las espaldas al sol de la civilización y envueltos nuestros ojos en tinieblas, retrocedemos con acelerado paso a los tiempos de oscuridad y de barbarie... Cuéntense los libros que se publican, y se verá que son pocos; recorramos sus páginas, y se verá que, aun siendo pocos, en su mayor parte son malos... Ahora bien: cuando los periódicos que, en vez de difundir las luces, difunden la barbarie son leídos, ése es un signo de rápida decadencia, y esto cabalmente es lo que sucede entre nosotros» [1].

Ya entrado el siglo, todavía puede alegar el P. Arbolí como motivo de publicar su texto de filosofía: «Escaseando en nuestro suelo la afición a los buenos estudios filosóficos, faltan, como es natural, los buenos libros de enseñanza. Los que conocen el estado actual de la filosofía en otros países de Europa, lamentan,

[1] *Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico* I (Madrid, BAC, 1946) p.539.

con sobrada razón, la insuficiencia de los tratados que sirven de texto en nuestras universidades y colegios, cuyo menor defecto es el empirismo con que están escritos» [2].

Don Gumersindo Laverde describe de esta manera la pobreza y el mimetismo del pensamiento español en la primera mitad del siglo: «¿Tenemos en el día pensamiento propio, digno de ser estudiado? Esto hemos adelantado con el insensato empeño de divorciarnos de la tradición nacional y abrirnos a todo viento digno de doctrina. Excepto un corto número, casi todos producto de neos y oscurantistas, como Balmes, Donoso Cortés, Fr. Ceferino González, Caminero..., ¿qué libros modernos de ciencia española han salvado los Pirineos?... Por el campo de nuestra filosofía han penetrado sucesivamente el cartesianismo, el sensualismo de Locke y Condillac, el materialismo de Cabanís y Destutt de Tracy, el sentimentalismo de Laromiguière, el eclecticismo de Cousin y Joufroy, el psicologismo de Reid y Dugald-Stewart, el tradicionalismo de Bonald y Ráulica, el kantismo, el hegelianismo, el krausismo, y ahora andan de moda el neo-kantismo y el positivismo estrechamente aliados... Hasta la forma de expresión ha sido anárquica y mestiza» [3].

El ex presbítero Pedro Sala y Villaret señala un estado semejante: «Sin originalidad ni iniciativa, hemos sucumbido al mimetismo...; dotados del instinto de imitación de las razas inferiores, hemos sido sucesivamente volterianos, eclécticos, cuando imperaba Guizot; radicales como Ahrens, krausistas, transformistas...» [4].

Mirando atrás como historiador, Menéndez y Pelayo traza este cuadro del estado de nuestro pensamiento nacional en el siglo XIX: «Rota la tradición científica española desde los últimos años del siglo XIX, nada más pobre y desmedrado que la enseñanza filosófica en la primera mitad de nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la exposición, en la manera de asimilarnos los extraños. No se imitaba, se remedaba; se traducía servilmente, diciéndolo o sin decirlo; y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales», etc. [5]

El panorama mental de la primera mitad del siglo justifica

2 *Compendio de las lecciones de filosofía que, etc.* (Cádiz 1846). Prólogo de la primera edición p.XII.

3 En MENÉNDEZ PELAYO, *La Ciencia española* I (Madrid 1953) p.14-20.

4 Revista de España 87 (1882) 387. Cf. RAMÓN CEÑAL, *La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX*: RevFil 15 (1956) 403-444.

5 MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* II 1.8 c.3: BAC p.1053. Cf. J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la Filosofía española* p.101.

el calificativo de Menéndez y Pelayo de «absoluta miseria filosófica».

Antonio Maria Fabié habla de la «lamentable ignorancia que reina entre nosotros» [6]; «en medio de la anarquía intelectual en que vivimos». «Aunque las tristes circunstancias en que España se encuentra, absorta la atención del público en la contemplación de los hechos que van causando su ruina, no parecen las más propias para consagrarse al estudio en general, y particularmente al de la filosofía...» [7]

Pi y Margall se dirige al lector diciéndole: «quisiera despertar en ti una nueva creencia, y más aún que una creencia, una actividad filosófica, de que por desgracia carecemos en España» [8].

Por su parte, Juan Valera decía: «Me atrevo a declarar que de cincuenta a sesenta años a esta parte parece que estamos peor que nunca... Lo que importa ahora es no adularnos en público, ni jactarnos de lo que fuimos, sino señalar nosotros mismos nuestras faltas» [9]. Se lamentaba de «los vaivenes políticos, determinados, no por libre y consciente decisión del pueblo, sino de los partidos y del ejército, de los «pronunciamientos del ejército». Y añadía: «En España se estudia poquísimo, y se sabe menos de lo que se estudia porque se estudia mal; a fuerza de ingenio, algunos han logrado hacerse perdonar su ignorancia; no sé si tendré bastante para que me perdonen la mía... Pero ¡cuán triste recurso para buscarse la vida es el de escribir tonterías confiado en la necedad y poca doctrina de los lectores! ¡Cuántos escriben así! Fuera de Toreno, Quintana, Navarrete y otros varios, que han escrito de cosas especiales a nuestro país, no creo que haya en éste un prosista distinguido desde principios del siglo acá, y menos ahora que nunca. El único economista que tenemos es Flórez Estrada; el único filósofo, Balmes, y ambos no pasan de medianos» [10].

El cubano Rafael Montoro, partidario del hegelianismo, dio entusiasta acogida al libro de José del Perojo, y hace notar que «nuestra febril y miserable política, nuestras fratricidas discordias, nuestra perenne angustia, se acompañan muy mal con esos serenos y apacibles estudios». «Le estaba reservada la envidiable misión de satisfacerla a uno de los representantes más

6 *Examen del materialismo* 13 (Madrid 1875) p.23.

7 Ibid., *Introducción*, cf. p.7.

8 F. PI Y MARGALL, *Estudios sobre la Edad Media* (Madrid 1873) p.203. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* II p.1064ss, quien se indigna contra este autor, político sectario y hegeliano de la extrema izquierda, que en esta obra «ha hecho la crítica del cristianismo como pudiera hacerse de una mala comedia» y «arguye el nivel espantosamente bajo a que han descendido los estudios en España» (p.1066).

9 *Sobre el concepto que hoy se forma de España*: Revista de España I 1 (1868) 46-70.

10 J. VALERA, *Obras completas. Correspondencia* I (1913) p.37 y 94.

inteligentes y laboriosos de la nueva generación, de esta generación educada en medio de los dramas y tristezas y los increíbles desastres de una revolución malograda»[11].

No menos pesimista se muestra Laureano Figuerola en su discurso inaugural de la «Institución Libre», cuando se refiere a «un período tristísimo de doscientos años, en el que la nacionalidad española se cuartea y derrumba en el abismo de la ignorancia, de la miseria y del descrédito».

Ríos Rosas escribía a Letamendi en 1867: «en lo que va de siglo no ha tenido España ningún filósofo»[12].

Francisco de Paula Canalejas pinta así la situación de España al advenimiento del krausismo: «Por los años en que comenzó en España a extenderse la noticia y el conocimiento de las doctrinas de Krause (1853-1856), no era fácil dibujarse el sesgo y camino que seguían los estudios filosóficos. Dominaba en algunas universidades, por ejemplo, en Barcelona, gracias a los esfuerzos del inolvidable Martí de Eixalá y de su dignísimo sucesor el doctor Lloréns, la escuela escocesa, y Hamilton era su maestro, la autoridad, el faro. En Sevilla, una tendencia hegeliana, debida a un nombre reverenciado por la juventud sevillana, se indicaba y traslucía en los discursos y estudios de la juventud democrática; y en Madrid vagaba la atención pública entre las tradiciones espiritualistas de Tissot, debidas a Núñez Arenas, las exposiciones de los eclécticos de García Luna en el Ateneo, y de Uribe en la Universidad. Fuera del nombre respetable de Balmes y de las excentricidades de Donoso Cortés, la cultura filosófica no recibía otro alimento»[13].

Sensismo

El primer tercio del siglo XIX se inicia con el predominio del sensismo de Condillac, de cuya *Lógica* hemos indicado varias traducciones en el siglo XVIII, de la «ideología» materialista de Destutt de Tracy, a los que sucede el más mitigado de Cardaillac y Laromiguière. A esto hay que añadir el influjo de Locke y el utilitarismo de Bentham. Jovellanos se inspira en Locke, mientras que los legisladores de las Cortes de Cádiz (Argüelles, Muñoz Torrero, Toreno, Villanueva, Puigblanch, Gallardo, Antonio José Ruiz de Padrón) están dominados por la influencia francesa[14]. Según Menéndez Pelayo, «comíamos, vestíamos, bailábamos y pensábamos a la francesa»[15]. «Es cosa notoria que el espíritu de los liberales en su primer tiempo, es decir, en los períodos de 1812 a 1814, y 1820 a 1823, y aun puede decirse que durante la primera guerra civil (1833-1839), había sido el del siglo XVIII en toda su pureza; es decir, que en filosofía profesaban el empirismo ideológico de Condillac, Destutt-Tracy y Cabanís, y en materia de legislación y ciencia social, después de haber pasado por el *Contrato social* y por los libros del abate Mably, habían anclado en el utilitarismo de Bentham»[16].

El presbítero cubano don Félix Varela Morales (1788-1853) combina el sensismo con el cartesianismo en sus *Institutiones philosophiae eclecticae* (1812). Más tarde evolucionó hacia el positivismo[17]. El P. Francisco Martínez Marina (1754-1833), natural de Oviedo, fue rector de la universidad de Alcalá, canónigo de San Isidro en Madrid y director de la Academia de la Historia. Fue perseguido en 1814 y 1823 por sus ideas liberales. Cultivó los estudios jurídicos e históricos. Fue partidario de las ideas de Campomanes y de la desamortización, atribuyendo los males sociales a la «injusta y desigual división de los campos y producciones de la tierra». Escribió, entre otras obras, *Principios naturales de la Moral, de la Política y de la legislación*[18]. *Discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del Gobierno español* (Madrid 1813). *Teoría de las Cortes, o grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla, monumentos de su constitución política y de la soberanía del pueblo*, 3 vols. (1813). *Defensa de P. M. M. contra las censuras dadas por el Tribunal de la Inquisición* (1861)[19].

El médico Ramón López Mateo, en sus *Pensamientos sobre la razón de las leyes, derivada de las ciencias físicas, o sea sobre la Filosofía de la legislación* (Madrid 1810), refleja doctrinas de Cabanís y Destutt de Tracy al tratar de la «influencia de lo físico en lo moral, y viceversa», si bien procura atenuar o soslayar su fondo materialista[20].

Tiene escaso interés una obrita de F. A. P. Mataró titulada *Amenidades filosóficas, o Discursos sobre todos los estados de esta vida, concluyendo en cada uno de ellos con una cuarteta a manera de aforismos* (1812).

Salamanca fue un centro de penetración de ideas liberales y sensistas. Se distinguieron Juan María Herrera, bibliotecario de la universidad, y el catedrático aragonés Ramón de Salas, rector en 1778, que se firmaba «ciudadano español y doctor de Salamanca». Fue considerado como volteriano, deísta o ateo. Tradujo el comentario de Destutt de Tracy al *Espíritu de las leyes de Montesquieu* (Valencia 1822) y los *Tratados de legislación civil y penal, obra extractada de los manuscritos del señor Jeremias Bentham, jurisconsulto inglés, por Esteban Dumont*, 4 vols. (Madrid 1822). En sus *Lecciones de Derecho público constitucional para las escuelas de España* (Madrid 1821), declara: «Yo acostumbro decir del *Contrato social* lo que digo del *Emilio*, del mismo autor; tal vez el plan de educación propuesto por éste es inaplicable en su totalidad, pero puede ejecutarse en gran parte, y sus principios fundamentales son los de la naturaleza y la razón» (p.XXXIV). Protesta contra «la enorme desigualdad con que en España está dividida la propiedad territorial», y se inclina a condenar la propiedad individual por innecesaria y hasta dañosa.

Toribio Núñez, también catedrático de Salamanca, colaboró con Salas en el comentario a los *Principios de legislación civil y penal*, de Bentham.

[11] Montoro, *El movimiento intelectual en Alemania:* Rev. de España 5 (1875) 630-39.

[12] Cf. Letamendi, *Epístola filosófica al Excmo. Sr. Dr. D. Matías Nieto Serrano a propósito de su programa de Enciclopedia filosófica:* Rev. de España 83 (1881) 545.

[13] F. de P. Canalejas, *El Panentheismo* (1.ª carta a Campoamor): Revista Europea 4 (1875) 531. Véanse otros muchos juicios sobre la situación sombría de la filosofía en la España del siglo XIX en Menéndez Pelayo, *Heterodoxos* II l.8 c.3 (BAC) p.1052ss; R. Ceñal, a.c.; Luis Vidart, *La filosofía española. Indicaciones bibliográficas* (Madrid 1866); Pierre Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* (París-Bordeaux 1936) 2 vols.

[14] R. Comenge, *Antología de las Cortes de Cádiz* (Madrid 1909).

[15] *Heterodoxos* l.5 p.303.

[16] Menéndez Pelayo: *Quadrado y sus obras*, en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* t.5 p.212.

[17] José Manuel Mestre, *De la filosofía en la Habana, discurso seguido de una carta inédita del presbítero don Félix Varela*, etc. (Habana 1862).

[18] Reedición por A. Posada (Madrid, Acad. de Ciencias Morales y Políticas, 1933).

[19] Luis de la Losa, *Martínez Marina* (Madrid, Aguilar).

[20] T. Carreras y Artau, *Estudios sobre los médicos filósofos españoles del siglo XIX* (Barcelona, CSIC, 1952) p.294ss.

Hizo un resumen del mismo en el *Sistema de la ciencia social* (Salamanca 1820), que dedicó a las Cortes de 1820. Escribió además *Ciencia social según los principios de Bentham* (Madrid 1835).

MARCIAL ANTONIO LÓPEZ, barón de La Joyosa, tradujo el *Curso de política constitucional de Benjamín Constant* y unas *Instituciones de derecho natural y de Gentes de «M. R.»* En su *Descripción de los más célebres Establecimientos penales* (Valencia 1832), revela la influencia de Beccaria.

De tendencia sensista son también los libros de PRUDENCIO MARÍA PASCUAL, *Arte de pensar bien* y *Sistema de Moral, o Teoría de los deberes con Sistema de virtud y libertad que constituye la felicidad de los hombres* (Madrid 1820; Valencia 1821).

El sacerdote JUAN JUSTO GARCÍA, catedrático de matemáticas en Salamanca y diputado en las Cortes de 1820, escribió *Elementos de Aritmética, Algebra y Geometría* (Madrid, Ibarra, 1782; Salamanca 1814). Tradujo los *Elementos de verdadera Lógica. Compendio, o sea extracto de los Elementos de Ideología del senador Destutt-Tracy* (Madrid 1821).

MIGUEL MARTEL, prebendado de la catedral y catedrático de filosofía moral en la universidad de Salamanca. Fue perseguido y encarcelado por sus ideas liberales. En 1807 pronunció un altisonante *Elogio fúnebre del obispo Tavira,* en que declara como ideal filosófico «un sistema particular que consiste en el abandono de todos los sistemas y en adoptar la verdad doquiera que se halle» (p.XXVI). Intervino en la redacción del plan de estudios que presentó la universidad salmantina en 1807, donde se leen cosas como ésta: «Cátedra de fisiología o verdadera metafísica. En esta cátedra debe enseñarse aquella parte de la metafísica que es única y verdaderamente útil, y se ocupa en el exámen analítico de las facultades del alma y la parte física del origen de ellas». Retirado de su cátedra, resumió sus lecciones en unos *Elementos de filosofía moral* (Madrid 1820), a los que antepone unas *Prenociones fisiológicas sobre el alma del hombre y la existencia de Dios* (Madrid 1820). Opina que con ellas «puede evitarse a los cursantes un año de estudio de metafísica, debiendo enseñarse en la lógica y gramática general todo lo correspondiente a la generación y análisis de las ideas, y omitirse todas las cuestiones abstractas e inútiles con que se ha embrollado esta parte de la filosofía» (p.3-4). Para ello basta con seguir «el único camino que conduce a la verdad, el análisis de sus ideas y propios sentimientos» (p.5). Treinta y dos páginas de reducida caja y espaciado texto le bastan para resumir toda la psicología (4-22) y la teodicea (22-32). Con ocho páginas (VIII-XVI) tiene suficiente para sintetizar la historia de la moral, y todavía le sobra sitio para declarar de paso que «los escolásticos envolvieron la moral, como todas las ciencias, en el laberinto de sofismas y juguetes de ingenio, lazos en que, enredada la razón humana, no podía encontrar la verdad ni discernirla justamente del error» (p.XIII). Menos mal que, después de las «cavilaciones de los meros escolásticos», «vinieron el profundo Lock» *(sic)*, y después de él Condillac «y otros sabios fisiologistas» (p.XV), los cuales reaccionaron contra el «método escolástico, que fatiga inútilmente la atención de los jóvenes y oscurece generalmente la verdad» (p.XXIV). No se resigna a terminar su prólogo sin dejar asentado que al latín se debe «el estado de envilecimiento, atraso y corrupción a que ha llegado en nuestros días este importante estudio» (p.XXX).

JOSÉ DE JESÚS MUÑOZ CAPILLA (1771-1840), agustino cordobés. Disgustado por la orientación política de las Cortes de Cádiz, se retiró a Segura de la Sierra y se dedicó a la botánica. Allí compuso, entre 1811-12 unos diálogos bellamente escritos sobre lógica, ideología, metafísica y moral, un poco influidos por el sensismo, que publicó en 1836 con el título de *La Florida, extracto de varias conversaciones habidas en una casita de campo inmediata a la villa de Segura de la Sierra, que forman un tratado elemental de ideología, metafísica y moral, para uso y enseñanza de la juventud* (Madrid 1836). No hay ideas innatas, todas proceden de la experiencia. Distingue entre impresión y sensación. La segunda es «una modificación del alma excitada por los sentidos». Pero se esfuerza por salvar la espiritualidad del alma. Aunque las ideas se compongan de sensaciones, ninguna sensación es idea por sí sola. «Yo no alcanzo, por más que Condillac se empeñe en explicármelo, cómo la sensación, aunque se la haga pasar por todas las metamorfosis de Ovidio, puede llegar a ser una perfección, ni mucho menos una idea» [21]. Compuso una obra apologética titulada: *Tratado del verdadero origen de la Religión y sus principales épocas, en que se impugna la obra de Dupuis titulada «Origen de todos los cultos»* (Madrid 1828). *Gramática filosófica de la lengua española* (1831). *Sermones* (1846). *Arte de escribir*. Edición con notas por el P. Conrado Muiños Sáenz (Valladolid 1884).

El sacerdote y poeta sevillano FÉLIX JOSÉ REINOSO (1772-1841), autor de *La inocencia perdida*, escribió también *Ideología de la práctica* (1816), en la que sigue el materialismo de Destutt de Tracy y el utilitarismo de Bentham. Defendió a los afrancesados en *Examen de los delitos de infidelidad a la patria. Sobre la influencia de las bellas letras en la mejora del entendimiento y la rectificación de las pasiones* (1816) [22]. ALBERTO LISTA (1775-1848), sacerdote y poeta, sigue una tendencia sensista moderada en su teoría estética y moral. Su poema *La bondad, natural al hombre* se inspira en el sentimentalismo y el naturalismo roussoniano.

JUAN JOSÉ ARBOLÍ Y ACASO (1795-1863), canónigo doctoral y profesor en Cádiz, obispo de Guadix (1851) y Cádiz (1854). Escribió un *Compendio de las lecciones de filosofía que se enseñan en el colegio de Humanidades de San Felipe Neri de Cádiz* (Cádiz [2]1846). Comprende: I. *Psicología;* II. *Lógica;* III. *Gramática general;* IV. *Etica*. Está redactado en forma de preguntas y respuestas. Rechaza el sensualismo de Condillac y el materialismo de Destutt de Tracy y adopta la orientación más mitigada de Cardaillac y Laromiguière. Se propone seguir «la senda por donde Mr. Laromiguière, con exquisito tino y con gusto literario, digno del siglo de Luis XIV, conduce a sus discípulos» (I p.XIV).

SANTIAGO VILANOVA Y JORDÁN, DIEGO BRAVO Y DESTONET y BALTASAR ANDUGA Y ESPINOSA (1817-61) siguen las doctrinas de Bentham. LUCAS DE TORNOS tradujo la *Fisiología de las pasiones* o *Nueva doctrina de los afectos morales por J. L. Alibert* (Madrid 1831). MIGUEL BLASCO tradujo las *Lecciones de Filosofía, o Ensayo sobre las facultades del alma... por P. Laromiguière*, 3 vols. (Valencia 1835). JOSÉ LÓPEZ URIBE Y OSMA, catedrático en la universidad de Madrid anterior a Salmerón, sigue una tendencia sensista a la manera de Condillac y Laromiguière con espíritu ecléctico. Tradujo y dedicó a Manuel José Quintana el *Manual clásico de Filosofía, escrito en francés por M. Servant Beauvais*, 2 vols. (Madrid 1838; 3 vols, 1848).

Además de los médicos que hemos mencionado, en el siglo XIX otros muchos cultivaron la medicina con un cierto sentido de los problemas filosóficos. ANTONIO HERNÁNDEZ MOREJÓN († 1836) escribió *Bellezas de Medicina práctica descubiertas en el Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha* (Madrid 1836). *Historia bibliográfica de la Medicina Española* (4 vols., Madrid 1842-52, póstuma). Su obra principal es *Ideología clínica, o De los fundamentos filosóficos para la enseñanza de la Medicina y Cirugía* (solamente

[21] *La Florida* p.226-34. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Ideas estéticas* III c.1 (Madrid 1947) p.137-8; L. VIDART, *La filosofía española, Indicaciones bibliográficas* (Madrid 1766) p.119; BLANCO, *Biblioteca bibliográfica agustiniana.*

[22] Cf. BAE t.29 y 67.

apareció el primer volumen). Sigue a Hipócrates en su sentido empírico y se hace eco del sensismo de Condillac, pero sin aceptar la transformación de las sensaciones en ideas.

FRANCISCO FABRA Y SOLDEVILLA († 1839) estudió en Montpellier y después en Cervera y Barcelona. Creó en Madrid una nueva «Academia para el estudio y progreso de las Ciencias naturales». Escribió una *Filosofía de la legislación natural fundada en la Antropología o en el conocimiento de la naturaleza del hombre y de sus relaciones con las demás cosas* (Madrid 1838), un poco influida por Helvetius, Condillac y la frenología de Gall.

JOSÉ JORGE DE LA PEÑA escribió un curioso *Ensayo sobre la perfección del hombre en la extensión de su ser, o sea la armonía de la Naturaleza y la civilización en la formación física, moral e intelectual del mismo desde su individual origen hasta la juventud* (Madrid 1842).

JOSÉ VARELA DE MONTES escribió un voluminoso *Ensayo de Antropología, o sea Historia fisiológica del hombre en sus relaciones con las ciencias sociales y especialmente con la Patología y la Higiene* (4 vols., Madrid 1844-1845). *Piretología razonada, fi osofía clínica, aplicada al estudio de las fiebres y de las calenturas* (Santiago 1859).

JOSÉ FRANCISCO VENDRELL DE PEDRALBES († 1850), influido por el sensismo de Condillac, aunque dentro de la ortodoxia católica. Escribió un *Análisis de la razón humana* y *La Emulación* (La Coruña 1833).

MATEO ORFILA (1787-1853), natural de Menorca. Enseñó en París. Su gran obra es el *Tratado de Medicina legal y Toxicología*. Trad. española de ENRIQUE ATAIDE, 4 tomos (Madrid 1847-1849), del *Traité des poisons ou Toxicologie générale* (París 1814-15). Más que la filosofía, le atraía «el mundo de los hechos y de las cosas positivas».

PEDRO FELIPE MONLAU († 1871), insigne filólogo y médico. Se vio obligado a emigrar al extranjero, donde completó su formación científica y humanista. Escribió un *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Junto con José María Rey y Heredia publicó un *Curso de Psicología y Lógica*. Como médico publicó la revista *El Monitor de la Salud de las familias y de la salubridad de los pueblos. Higiene privada o arte de conservar la salud del individuo* (1846). *Higiene pública o arte de conservar la salud de los pueblos* (1874). *Higiene del matrimonio o libro de los casados* (1865). *Higiene industrial. Higiene doméstica. Patología social* (1870).

La frenología de los médicos alemanes Francisco José Gall (1758-1828) y Juan Gaspar Spurzhein (1776-1832), difundida en Francia por Francisco José Broussais (1772-1838), halló decididos partidarios y divulgadores en España. En 1806 se publicó en Madrid una *Exposición del sistema de Gall*, y en 1822 otra, en *El Europeo*, por Ernesto Cook. Una sociedad de naturalistas y literatos publicó un *Resumen analítico del sistema del doctor Gall* (Madrid 1835). JOSÉ ZERBER DE ROBLES hizo un compendio de la obra de Spurzhein en su *Nueva clasificación de las facultades cerebrales* (Valencia 1837). Pero el gran divulgador de la frenología y craneoscopia fue el catalán MARIANO CUBÍ Y SOLER (1800-1875), que fundó en Barcelona el semanario *La Antorcha* (1848) y después la *Revista frenológica* «destinada a difundir en todas las clases de la sociedad el conocimiento de la frenología y sus numerosas, útiles e importantes aplicaciones», concediendo una rebaja especial a los suscriptores que desearan ser sometidos a un reconocimiento de su cabeza por el mismo Cubí. Recorrió incansablemente todas las regiones de España dando conferencias sobre temas frenológicos. Su producción literaria sobre el tema es copiosa: *Introducción a la frenología* (1836), *Manual de frenología* (1844), *Sistema completo de frenología con sus aplicaciones al adelanto y mejoramiento del hombre, individual y socialmente considerado* (2 tomos, Barcelona 1846). *La frenología y sus glorias* (Barcelona 1853). *Elementos de frenología, fisonomía y magnetismo humano, en completa armonía con la espiritualidad, libertad e inmortalidad del alma* (Barcelona 1849). Alternó sus propagandas frenológicas con la publicación de folletos de tipo social: *El pueblo español, sobre las causas que hacen el Comunismo imposible y el Progreso inevitable. A la Nación española sobre reformas ortográficas. Al pueblo español, sobre el camino que nos conduce a la abundancia y nos aleja de la miseria. Pan i Bocas, o sea la Economía Política puesta al alcance de todos* (Barcelona 1852). En sus andanzas craneoscópicas tropezó con el sacerdote don Aniceto Severo Borrajos, que en Santiago de Compostela lo denunció como propagandista del materialismo. Se le sometió a proceso (causa criminal que siguió contra don Mariano Cubí y Soler el tribunal eclesiástico de Santiago...). Cubí se defendió protestando de su ortodoxia y publicó *Polémica Religioso-Frenológico-Magnética sostenida ante el Tribunal Eclesiástico de Santiago en el expediente que se ha seguido con motivo de los libros y lecciones de Frenología y Magnetismo de don Mariano Cubí y Soler, cuya causa ha terminado por sobreseimiento, dejando a salvo la persona y sentimientos del señor Cubí*. Redactada y publicada, según ofrecimiento que hizo el autor y admitió aquel tribunal, por D. Mariano Cubí y Soler (Barcelona 1848). Impugnaron la frenología Balmes y Quadrado. Bretón de los Herreros la satirizó en el teatro *(phrenologorum delirium...)* [23].

ECLECTICISMO

En Francia, el eclecticismo espiritualista de Victor Cousin sucedió al sensismo mitigado de Laromiguière. Cosa parecida aconteció en España. El eclecticismo fue la filosofía en que se apoyó la política del partido moderado, «filosofía de fácil acceso, que hasta las mujeres pueden leer sin tedio; filosofía de aparente facilidad, como toda filosofía que no lo es» [24]. El eclecticismo de Cousin tuvo imitadores en lo que tenía de actitud filosófica fácil y cómoda, pero más habría valido que los hubiera tenido su espíritu de trabajo y laboriosidad en la investigación histórica y crítica.

Su mejor imitador fue TOMÁS GARCÍA LUNA († 1880), natural de Cádiz, que publicó una *Gramática general* y unas *Lecciones de filosofía ecléctica pronunciadas en el Ateneo de esta corte* (3 vols., Madrid 1843-1845). Es autor también de un *Manual de Historia de la Filosofía* (Madrid 1847). Al fugaz éxito del eclecticismo contribuyó la adopción de los programas de Cousin cuando fue ministro de Instrucción Pública en Francia, copiados por el ministro español Gil y Zárate. Aparecen traducciones o acomodaciones de libros de texto franceses, como el de Miguel Suris y Baster, que arregló el de E. Géruzez: *Curso de Filosofía, arreglado para uso de los españoles y estrictamente conforme al programa publicado por el Ministerio de Instrucción Pública de 1.º de Agosto de 1846* (Madrid-Barcelona 1847). Al final añade una *Reseña histórica de la filosofía en España*, a la que concede ocho páginas (p.420-428). CELESTINO ALONSO, profesor de ideología, filosofía moral y religión en el Instituto Cantábrico de Santander, publicó unas *Lecciones de filosofía, extractadas del curso escrito en francés por M. Ph. Damiron...*

[23] Véase sobre estos médicos filósofos, T. CARRERAS ARTAU, *Estudios sobre médicos-filósofos españoles del siglo XIX* (Barcelona 1952) p.299ss. *Nota* a la misma obra de A. SANVISENS: RevFil 15 (1956) 579-593; T. PÉREZ DE AYALA, *La psiquiatría española en el siglo XIX* (Madrid 1947); T. RAMOS, *La polémica hipocrática en la medicina española del siglo XIX*: Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. 6 (Madrid 1954) 115-161. Sobre Cubí, también MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3 p.1056-60.

[24] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3: BAC II p.1054; *Espiritualismo*, en *Enc.Cult. Esp.* III p.11-12.

(2 vols., Santander 1843). En el mismo instituto enseñó y fue profesor de Menéndez Pelayo AGUSTÍN GUTIÉRREZ Y DÍEZ, que publicó un *Curso completo de Filosofía elemental* (2 vols., Santander, 1860-63), en que cita a Reid, Laromiguière, Cousin y Royer-Collard. *Elementos de Psicología, Lógica y Etica para los Institutos y Colegios de segunda enseñanza* (Santander 1878). EUGENIO DE OCHOA (1815-1872), funcionario del ministerio de Instrucción pública, tradujo el *Manual de Economía política*, de Garnier (1848). EUGENIO GARCÍA RUIZ sigue también la tendencia ecléctica en sus obras: *Dios y el Hombre* (Madrid 1863), *Historias* (1877, 2 vols.), *La revolución en España* (París 1867).

HEGELIANOS

Hacia 1850 comienzan a perder terreno el sensismo escocés y el eclecticismo francés, y aparece un poco de interés hacia los sistemas filosóficos alemanes, cuyos ecos llegan a España por caminos indirectos y de segunda mano. Refiriéndose a Hegel, dice Antonio Benítez de Lugo: «Ya que hasta aquí hemos vivido de ciencia prestada, ya que desgraciadamente parece haber huido del genio español la creación filosófica, dediquémonos a estudiar con profundidad y conciencia el admirable trabajo de esas inteligencias privilegiadas con que otros países se honran» *(Filosofía del derecho* VI). La misma grandiosidad del sistema hegeliano parece que debería haber tentado la curiosidad de algunos estudiosos españoles. Pero el número de éstos fue escaso y se limita a recoger algunos aspectos parciales. Proclaman su admiración hacia Hegel en términos de la más rimbombante retórica [25]; pero ninguno da muestras de haber leído sus obras originales, ni menos íntegramente. Los que se deciden a traducir alguna, lo hacen valiéndose de las versiones de Vera, y los que citan su nombre no precisan jamás el libro o el lugar concreto de donde toman sus referencias. Todo queda reducido a vagas alusiones a su panteísmo sin concretar en qué consiste; a su concepto de la evolución, que no distinguen de la de Darwin o Spencer; a la doctrina del progreso, que no saben discernir del positivista; a la libertad, que confunden con el liberalismo francés; al idealismo, que presentan involucrado con el de Fichte o el de Schelling. Todo ello envuelto, como en Castelar, en una oratoria relampagueante, o reducido a vagas alusiones que en nada comprometen, pero tampoco revelan conocimiento exacto de lo mismo que mencionan. Fue un movimiento de escasa profundidad y duración, que cede en seguida terreno en favor de otro mucho más profundo

25 Emilio Castelar hablará en una de sus declamaciones en estos términos elogiosos del sistema hegeliano: «Río sin ribera, movimiento sin término, sucesión indefinida, serie lógica, especie de serpiente, que desde la oscuridad de la nada se levantan al ser, y del ser a la naturaleza, y del espíritu a Dios, enroscándose en el árbol de la vida universal» *(Discurso* en *El Ateneo*, 13 mayo 1861, reproducido por Vidart en *La filosofía española* p.168-171. Observa Menéndez Pelayo que, si bien en ocasiones haya rechazado el sistema de Hegel y execrado siempre a los hegelianos de extrema izquierda, «siempre será cierto que el *Sr. Castelar se ha pasado la vida haciendo ditirambos hegelianos;* pero, entiéndase bien, no de un hegelianismo metafísico, sino del hegelianismo popular e histórico, cantando el desarrollo de los tres términos de la serie dialéctica, poetizando el incansable devenir y el influjo irresistible de las cosas» proclamando «la contradicción como ley de nuestro entendimiento» *(Heterodoxos* l.8 c.3: BAC II p.1098s). De los ditirambos a Hegel de Pi y Margall se dirá luego.
Las doctrinas de Hegel no llegaron a arraigar del todo en España, por la influencia predominante del krausismo; «y así pudimos asistir al curioso espectáculo de que, en tanto en el resto de Europa Hegel reinaba sin contradicción posible y las ideas de Krause vegetaban oscuramente en alguna universidad belga o renana, en España la escuela krausista florecía con desarrollo inusitado... Lo que de hegeliano hay en nuestro siglo XIX está, salvo raros casos, impregnado de krausismo hasta en los mismos que se dicen sus discípulos» (F. ELÍAS DE TEJADA, *El hegelismo jurídico español:* Revista de Derecho Privado [Madrid 1944] 28-29; cf. p.138).

y potente, basado en un sistema oscuro y de segunda fila, como fue el krausismo.

El primer centro en que aparecen indicios de interés hacia el hegelianismo fue Sevilla, en cuya universidad lo inicia el catedrático de metafísica don JOSÉ CONTERO Y RAMÍREZ (1791-1857), natural de Osuna. No dejó ninguna obra escrita, pero su enseñanza oral contribuyó a la formación de un grupo hegeliano que perdura en Sevilla y se ramifica en Madrid y otras ciudades [26]. Fueron discípulos suyos N. DEL CERRO, que publicó un *Programa* en la «Revista de Instrucción Pública». DIEGO ALVAREZ DE LOS CORRALES (1826-65). ANTONIO FABIÉ Y ESCUDERO (1834-99), natural de Sevilla, en cuya universidad fue discípulo de Contero y se licenció en Derecho, Farmacia y Ciencias exactas. Hacia 1860 se trasladó a Madrid dedicándose a la política. Fue diputado, senador y ministro de Ultramar en el gabinete de Cánovas del Castillo. Estas actividades no le impidieron dedicarse a estudios jurídicos y filosóficos. En 1872 publicó en Madrid su versión de la *Lógica*, de Hegel, hecha sobre la traducción del napolitano A. Vera [27], anteponiéndole una deshilvanada introducción en la que, a la vez que se opone al positivismo, se hace eco de algunos conceptos hegelianos sobre la filosofía y la historia. Manifiesta su convicción calificando el hegelianismo de «esta que tenemos por la verdadera filosofía» [28], pero no se detiene a hacer una exposición completa ni siquiera una síntesis del sistema hegeliano [29].

Fabié siempre se declaró católico y siguió el hegelianismo en cuanto lo creyó compatible con la ortodoxia de su fe cristiana. Pretende que Hegel no fue panteísta [30]. Considera que la escolástica es una filosofía cristiana, pero no la filosofía cristiana. «A lo más que puede aspirar la escolástica es a ser una filosofía cristiana, pero no la filosofía cristiana, pues este calificativo sólo pertenece a la filosofía de lo absoluto, que corresponde a la religión absoluta» [31]. Es decir, que el hegelianismo es más cristiano que la escolástica. Y así, «no sólo el idealismo que yo profeso es en mí espíritu compatible con el cristianismo, sino que por su esencia presupone esta religión y la reconoce única verdadera y absolutamente necesaria» [32].

No obstante, su mal asimilado hegelianismo le hace incurrir en afirmaciones como la siguiente: «El hombre es esencialmente espíritu, esto es, idea que, saliendo de sí y exteriorizándose, vuelve a sí para contener de un modo explícito y determinado lo que primitivamente era en sí y de un modo meramente implícito. El espíritu humano no sólo está hecho para la verdad, sino que es la verdad misma, y negarle que puede alcanzarla y poseerla es tanto como negar su esencia y destruirlo y aniquilarlo completamente» [33].

Define el derecho como «una determinación de la idea absoluta que constituye y es la esencia de todo cuanto existe» [34]. Y llevando este principio a sus consecuencias lógicas, llega con Hegel hasta proclamar el absolutismo del Estado [35]. Su filosofía de la historia está calcada sobre la de Hegel [36], así como su noción relativista del valor de los sistemas filosóficos: «Cada sistema filosófico que, verdaderamente, merece el nombre de tal, corresponde a un momento del proceso de la idea lógica y lo representa, siguiendo

26 *Heter.* VI p.353.
27 *Logique* (Paris, Lagrange, 1859), 2 vols.
28 Ibid., p.XXV.
29 MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* c.8 l.3: BAC II p.1063-4; MÉNDEZ BEJARANO, *Hist. fil. en España* p.461.
30 *Examen del materialismo moderno* p.251.
31 Ibid., p.253.
32 Ibid., p.19.
33 *Lógica* p.III.
34 *Estado actual de la ciencia del Derecho* p.15.
35 *Materialismo* p.24.
36 *Lógica* p.XXV-XLIII.

con alteraciones y mudanzas, que aunque no son propias y características de la accidentalidad peculiar de la naturaleza, en la cual la humanidad existe y a la que está ligada, desaparecen y se anulan en el curso general de la historia»[37]. A las observaciones que le hicieron el P. Ceferino González y Alejandro Pidal y Mon acerca de su concepto de la guerra, contesta corroborándose en que la guerra no es un mal absoluto, sino que a veces es un instrumento de grandes bienes y una causa del progreso de las naciones[38].

Las obras principales de Fabié: *Examen del materialismo moderno* (Madrid 1875). *Estado actual de la Ciencia del Derecho*, 16 págs. (1879), conferencia en el Ateneo (1878). *Vida y escritos de Fr. Bartolomé de las Casas*, 2 vols. (1879). *Disertaciones jurídicas sobre el desarrollo histórico del Derecho.*

El sevillano FRANCISCO ESCUDERO Y PEROSSO (1828-1874) no sabemos hasta qué punto tuvo conciencia del alcance del hegelianismo. En 1871 pronunció un discurso en la Academia de Buenas Letras de Sevilla, en que presenta la familia, el Estado, el arte, la religión y la ciencia como peldaños ascendentes en la escala del espíritu, y a Cristo como la encarnación del espíritu universal. Fue motivo para una áspera discusión dentro de la misma academia, de la que sólo quedaron en claro las protestas de ortodoxia de su autor: *Discurso sobre el concepto filosófico de la Moral y Réplica a las objeciones que se hicieron a su doctrina en la Academia de Buenas Letras de Sevilla* (Sevilla, La Andalucía, 1871). Escribió una interesante *Tipografía hispalense* (Madrid 1894)[39].

Con el fin de poner al alcance de sus alumnos una exposición de la filosofía hegeliana del derecho, el catedrático de Sevilla don ANTONIO BENÍTEZ DE LUGO (1841-1897) redactó su obra: *Filosofía del Derecho o estudio fundamental del mismo, según la doctrina de Hegel, precedido de una introducción general sobre los sistemas filosóficos más importantes de la época moderna* (Sevilla 1872). Sus fuentes son también indirectas. Está basada en las traducciones de A. Vera y en la traducción de la *Philosophie des Rechts*, de Novelli. Opina que la «doctrina filosófica de Hegel es de tal manera una y su unidad es tan completa, que se está dentro o se está fuera de su sistema; pero no es admisible truncar, variar ni alterar de modo alguno ni aun la forma de su exposición; porque ella se halla tan íntimamente ligada a su fondo, como que es la única que le es adecuada, y que es determinada por el fondo mismo»[40]. Careciendo de un conocimiento directo del original, deja sin matizar convenientemente puntos muy importantes del concepto hegeliano del derecho. Por lo mismo, tal vez se dejó prender en la trabazón lógica del sistema y estampa afirmaciones muy graves: «El Estado representa el momento de la voluntad objetiva, que es lo racional por sí, según su propia noción, e independiente de las determinaciones subjetivas de la voluntad individual»[41]. «No hay objetividad verdadera para el individuo sino en tanto que es miembro del Estado y, como tal miembro, forma parte del universal que él representa, y tiene su objetividad propia en la objetividad de lo universal»[42]. Escribió también sobre *El cristianismo y la filosofía* (Madrid, Librería de Fernando Fe)[43].

Un carácter más radical tiene el hegelismo de FRANCISCO PI Y MARGALL (1824-1901). Nació en Barcelona. Se educó en el seminario con los jesuitas. Se doctoró en derecho en Madrid (1859). Tenaz luchador revolucionario. Residió en París de 1866 a 1868. Presidente de la república en 1871. Su primera obra fue una *Historia de la pintura española* (1851), de la que sólo publicó el primer volumen, pues fue prohibida su continuación. En 1854 publicó *La Reacción y la Revolución*, donde, aprovechando la libertad de imprenta, desahoga a su gusto su sectarismo anticristiano. «La revolución en España no tiene base filosófica, apresurémonos a dársela». Anuncia como próxima la desaparición del catolicismo: «El genio ha renacido, la revolución ha roto su crisálida»[44]. Sus *Estudios sobre la Edad Media* (1852, Biblioteca Universal IV, 1873), también prohibidos por la autoridad eclesiástica, no son más que un amasijo de los tópicos más gastados de los enciclopedistas y liberales franceses[45]. De ellos hizo Valera una crítica demoledora en sus *Disertaciones y juicios literarios* (Sevilla 1882, p.199). Acusa a la doctrina cristiana de haber introducido «el dualismo entre el cielo y la tierra». Fuera de su terca acción revolucionaria en pro de un republicanismo federalista, la originalidad de sus ideas es nula. Admiraba a Rousseau y tradujo varias obras de Proudhon: *Filosofía del progreso* (Madrid 1868), *Las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (1870), *Filosofía popular* (1868), *Solución al problema social* (1869), *El principio federativo* (1872). Pero de éstos, lo mismo que de Hegel, Feuerbach, Strauss, solamente extrae lo que le sirve para apoyar su ideal revolucionario de la república federal y su sectarismo anticatólico. En la «sesión de las blasfemias» (26 abril 1869) afirmó: «Dios es producto de la razón misma, y el catolicismo está muerto en la conciencia de la humanidad, en la conciencia del pueblo español». Estima antropomórficamente la idea de Dios y no considera la trascendencia de esta vida como inmortalidad del alma individual, sino fusión de las vidas particulares en la colectiva.

Pondera a Hegel como «el pensador más imponente de la Edad Moderna». Su sistema es, como obra dialéctica, admirable. Seduce, fuerza el asentimiento del que lo lee[46]. No obstante, es dudoso que él mismo lo leyera directamente. Lo probable es, más bien, que conociera algunas de sus ideas a través de Feuerbach. Por lo menos no lo sigue en su doctrina política, aunque acepte su panteísmo, sin acertar a matizarlo ni a distinguirlo de las doctrinas de Krause y Ahrens: «Los seres todos resultan meras modalidades de ese universal espíritu»[47]. «Dios, pues, vive en mí, o yo en Dios; estamos cuasi confundidos en el mar de la existencia»[48]. «No, no vacilo en repetirlo: el hombre está en Dios, Dios en el hombre»[49]. Recoge la idea hegeliana de la evolución, pero sin distinguirla de la de Darwin o Spencer: «El universo entero, ¿qué es más que una sola idea en miriadas y miriadas de evoluciones sucesivas?»[50]. De sabor hegeliano son también estas frases: «La filosofía es la ciencia, es decir, el conocimiento razonado y sistemático de lo que *es*, de lo absoluto»[51]. «Todo lo racional es real. El sueño presente es la realidad futura»[52]. «Los sistemas no son, pues, sino evoluciones de la inteligencia; el cristianismo no es más que un orden de ideas más o menos estable, pero no eterno. Es el resultado legítimo de revoluciones

[37] *Lógica* p.III.
[38] *Materialismo* p.17 y 160; *Logica* p.XII.
[39] F. ELÍAS DE TEJADA, *El hegelismo jurídico español* (Madrid s. f.) p.141.
[40] *Filosofía del Derecho* p.X.
[41] *Fil. del Derecho* p.468.
[42] Ibid., p.469.
[43] F. ELÍAS DE TEJADA, *El hegelismo jurídico español* p.38-52.

[44] *Estudios sobre la Edad Media* p.148.
[45] La obra está formada por un capítulo de la *Historia de la pintura española* y otro de *Reacción y Revolución*. En él ha condensado Pi y Margall la crítica o el «combate» al cristianismo, como él mismo dice. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3: BAC II p.1065-67.
Pi y Margall publicó además *La federación* (Madrid 1880), *Las luchas de nuestros días* (1884), *Cartas íntimas*, opúsculos y diversos trabajos de crítica literaria y artística, más o menos saturados de sus opiniones favoritas.
[46] *Estudios sobre la Edad Media* (Madrid 1873) p.192.
[47] *Reflexiones* p.52.
[48] *Estudios sobre la Edad Media* p.195.
[49] Ibid., p.199.
[50] *De la Reacción y la Revolución* (1854).
[51] *Estudios sobre la Edad Media* p.50.
[52] *Las luchas de nuestros días*, diálogo 5.°, p.349.

anteriores, es esencialmente modificable, está expuesto a deber sucumbir a evoluciones posteriores»[53]. No hay criterios fijos ni absolutos en moral. La única norma es la razón y lo que establecen los códigos. «La familia es un contrato entre hombre y mujer; el municipio, un pacto entre familias; la provincia, un acuerdo entre pueblos, y la nación, un convenio entre provincias». La guerra por la patria es *ridícula y criminal.*

En política se aleja por completo de Hegel e incluso de su adorado Proudhon, propugnando una teoría republicano-federalista de marcado tinte libertario y anarquista, cuyo cimiento sería la libertad propia de la razón individual frente al Estado, el cual no sería más que un instrumento basado en la libre federación por el consentimiento y el pacto. Su obsesión federalista perdura aún después de las amargas consecuencias que hicieron decir a Menéndez Pelayo: «Así filosofamos los españoles, y de tales filosofías salen tales Cartagenas»[54]. Pero en el terreno social abandona su anarquismo federalista para adoptar un colectivismo económico.

Políticamente vinculado a Pi y Margall es PABLO CORREA Y ZAFRILLA (1844-1888), abogado, natural de Pesquera (Cuenca), conspirador revolucionario en septiembre de 1868 y diputado de 1871 a 72. Escribió *Democracia, federación y socialismo* (Madrid 1886). Su conocimiento de Hegel es tan escaso, que en un pasaje de la noticia biográfica que antepuso a *La federación*, de Pi y Margall (Madrid 1880, p.VII), lo cree autor de la *Crítica de la Razón Pura*. El fondo de su teoría—proudhoniano—se reduce a considerar el progreso indefinido de la humanidad como una ley fatal que la hace avanzar en el camino de su perfección. «Todo lo particular e individual se reproduce, muere, revive y se transforma. Sólo es eterno el principio universal»[55]. Rechaza el Estado autoritario a la manera de Hegel, y en su lugar propone una federación universal al modo de Proudhon, sin olvidar hacer de paso un elogio de la Unión Internacional de Trabajadores.

Igualmente escasa es la cantidad de hegelianismo que podemos hallar en ROQUE BARCIA (1824-1885), también republicano federalista y afiliado a la masonería. Sus escritos rezuman un odio profundo y constante hacia la Iglesia católica y tienen más de anticlericales y revolucionarios que de filosóficos. Alguno que otro concepto de procedencia hegeliana aparece mezclado con ideas krausistas o positivistas. Sus grandes palabras son el Progreso y la Libertad. «Hay que tener fe, una fe inagotable, poderosa, invencible, una fe absoluta en el porvenir de la humanidad, aunque no veamos ese porvenir y esa fe»[56]. Su panteísmo se parece más al de Krause que al de Hegel: «Dios no es otra cosa que la razón universal; la palabra sublime que se formula en los labios de la gran armonía, así en las flores del campo como de las estrellas de la noche»[57]. Hay dos dioses, uno infinito, que es el principio universal, y otro finito, que es el hombre, la «divina humanidad». «El pensamiento de Dios se encarnó... en el misterio del universo, en la generación de todos los seres, en la armonía de esa naturaleza que nos asombra»[58]. La humanidad debe realizarse en el hombre. El espíritu universal se encarna en diversos sujetos: Cervantes o Semíramis, Buda y Galileo, Moisés o Mariana Pineda, Guillermo Tell o Sócrates, Colón o Juana de Arco, como también en Jesucristo. «La democracia es el cristianismo político, como el cristianismo es la democracia religiosa»[59]. Otras obras suyas son: *Cuestión pontificia, El Evangelio del Pueblo* (Madrid 1855, 1868, 1869), *Cristianismo y Progreso*

[53] *Estudios sobre la Edad Media* p.55.
[54] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3 ed. BAC II p.1067.
[55] *Democracia, federación y socialismo* p.76.
[56] *Teoría del infierno o ley de vida* (Madrid 1868) p.4.
[57] *Catón político* (Madrid 1856, 1884), con prólogo de Emilio Castelar.
[58] Ibid., p.150.
[59] Ibid., p.164.

(1861), recogido por orden del gobierno; *Un paseo por París, Retratos del natural* (Madrid 1863), *Filosofía del alma humana, o sea teoría de los actos externos e internos del hombre* (Madrid 1857), *Conversaciones con el pueblo español* (Barcelona 1869).

El gaditano FERMÍN SALVOECHEA (1842-1907) fue un revolucionario activo que intervino en todas las conspiraciones y revueltas de su tiempo. Tradujo a Koprotkin y escribió una comedia titulada *Cada mochuelo a su olivo*. Algún fondo hegeliano hay también en el historiador FRANCISCO FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ (1833-1917), que trató del *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* (Madrid 1866) y escribió una *Historia de la crítica literaria en España desde Luzán hasta nuestros días* (1867). Se ocupó de cuestiones estéticas en *La idea de lo bello y sus conceptos fundamentales* (Madrid 1858), *Naturaleza, fantasía y arte* (1873), *Influencia de lo real y lo ideal en el arte* (1881). En Portugal hay que señalar como hegeliano a FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA.

EMILIO CASTELAR (1832-1899).—Nació en Cádiz y murió en San Pedro del Pinatar (Murcia). Estudió derecho en la universidad de Madrid, pero en seguida se inclinó hacia los estudios históricos y filosóficos, doctorándose en la facultad de filosofía y letras. Fue catedrático de historia de España desde 1857 hasta que fue separado de ella en 1864.

Castelar no fue metafísico ni hombre de escuela; su figura es ante todo la del orador grandilocuente y brillantísimo y la del político revolucionario que conspiró activamente por implantar la república, de la que fue presidente en el fugaz año republicano de 1873. Su elocuencia arrebataba por el lujo tropical y exuberante de sus imágenes, el raudal de sus divagaciones históricas. «En cada discurso del señor Castelar—dice humorísticamente Menéndez Pelayo—se recorre dos o tres veces, sistemáticamente, la universal historia humana, y el lector... ve pasar a su atónita contemplación todos los siglos, desfilar todas las generaciones, hundirse los imperios, levantarse los siervos contra los señores, caer el Occidente sobre el Oriente; peregrina por todos los campos de batalla, se embarca en todos los navíos descubridores y ve labrarse todas las estatuas y escribirse todas las epopeyas»[60].

Pero el fondo ideológico de su ideal político revolucionario y de su concepción dialéctica del progreso fue siempre el hegelianismo. Educado en el krausismo, no puede decirse que en tiempo alguno haya sido propiamente krausista. Desde los primeros pasos de su vida política se sintió irresistiblemente atraído hacia Hegel y su interpretación dialéctica de la historia. Asimismo se esforzó en vano por concertar sus ideas filosóficas y sociales con las creencias católicas que había recibido de su madre, y de las que no apostató hasta la revolución del 68. Resultaba de aquí cierto misticismo sentimental, romántico y nebuloso, del que siempre le quedaron rastros. En sus conferencias o *Lecciones sobre la civilización en los cinco primeros siglos*, dadas en el Ateneo de 1857 a 1861 y recogidas en diversos autores, vertía numerosos de estos conceptos hegelianos, hablando de la «creación infinita», de «Dios produciendo de su seno la vida»; «la humanidad, como espíritu real y uniforme que se realiza en múltiples manifestaciones»; «el progreso histórico de la religión desde el fetichismo hasta el humanismo»; San Pablo «apoderándose de la idea de Dios, que posee como judío, y de

[60] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3: BAC II p.1097-98. «Don Emilio Castelar, el orador cósmico y apocalíptico, que cree que la historia es una colección de metáforas, y la filosofía un conjunto de tropos..., comenzó... entonando un himno a la diosa libertad... llevando de la mano el áureo cetro del progreso, varilla mágica que hace surgir raudales de prosperidad...» (VÁZQUEZ DE MELLA, de «El Correo Español», 8/6/1891, en *Obras completas* XVIII p.191-2). Cf. SÁNCHEZ DEL REAL, *Emilio Castelar, su vida, su carácter* (1874); B. JARNÉS, *Castelar, hombre del Sinaí* (biografías del siglo XIX) (Madrid 1935); CARMEN LLORCA, *Emilio Castelar, precursor de la Democracia cristiana* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1966), etc.

la idea del hombre, que posee como romano, y uniendo estas dos ideas en Jesucristo». No importa que estas ideas de su alma panteísta no estuvieran de acuerdo con la fe del que se tenía aún por creyente. Toda institución, arte o idea, sofisma o idolatría se legitimaba en su dialéctica antinómica por el hecho de haber existido, pues «la contradicción es la ley de nuestro entendimiento».

Para Castelar, la filosofía de Hegel, interpretada con criterio de la derecha—pues atacaba en toda ocasión a los hegelianos de extrema izquierda—, representa una vasta síntesis de las dos determinaciones del progreso, la subjetiva y la objetiva. Fúndase en el ser-idea y en el incansable devenir o esfuerzo del ser para hacerse efectivo. La realidad nace del movimiento de la idea o dialéctica, que marca tres términos: tesis, antítesis y síntesis. Un grandilocuente párrafo de su famosa conferencia de *El Ateneo* del 13 de mayo de 1861 resume muy bien su concepción de la dialéctica hegeliana del progreso: «Mas era necesaria una síntesis de estas dos determinaciones, objetiva y subjetiva, del progreso, síntesis que dio la filosofía que ha sido llamada filosofía del siglo XIX. El ser es el primer principio de esta filosofía, primer principio como el universo índico, el Dios platónico, la materia aristotélica y la unidad alejandrina; y el llegar a ser, o el suceder, es el trabajo del ser para realizarse y es respecto al ser lo que la energía es respecto a la causa en Aristóteles y los peripatéticos, y lo que el acto es respecto a la potencia en Santo Tomás y los escolásticos; y esa esencia del ser es la idea, idea tan abstracta y tan indeterminada en su principio, que se confunde casi con el no ser; y la idea tiene tres términos: generación, destrucción, reproducción; esencia, noción, juicio, tesis, antítesis, síntesis; y el llegar a ser de la idea o movimiento de la idea es la dialéctica, que marca estos tres términos en todo lo existente y en todo lo posible, y los encarna en serie progresiva; y la primer encarnación de la idea es la naturaleza, donde la trilogía tesis, antítesis y síntesis se reproduce en la naturaleza mecánica, química y orgánica; y la naturaleza mecánica es cohesión, repulsión o armonía y atracción; y la naturaleza química es ázoe, carbono y oxígeno; y la naturaleza orgánica es mineral, vegetal y animal; y la idea concreta de la naturaleza es la tierra, que reproduce los tres términos en su vida: primero, vida solar, cuando está confundida en el caos del gran todo; segundo, vida de cometa, cuando comienza, desprendida del sol, a errar por los espacios; tercero, vida planetaria y esférica; y como planeta reproduce los tres términos en los terrenos primarios, secundarios y terciarios, y en el *humus* brota ya un nuevo progreso de la idea, el vegetal, que reproduce los tres términos en la lignificación y la circulación de la savia y la reproducción por la flor, el fruto y la semilla; y sobre el vegetal se levanta el animal, que reproduce los términos en su sistema bilioso, sanguíneo y nervioso, y que se desarrolla en serie progresiva desde el zoófito al pólipo; desde el pólipo al molusco, desde el molusco al pez, desde el pez al anfibio, desde el anfibio al reptil, desde el reptil al ave, desde el ave al mamífero, desde el mamífero al hombre; donde la naturaleza se agota y comienza el espíritu, y el espíritu no muere porque no es orgánico y no se descompone, antes vive por sí, por su libertad, y encierra también la trilogía como sujeto, objeto y sujeto-objeto o absoluto; y el espíritu como sujeto se encarna en tres términos: en la familia, en el Estado, en la humanidad; y la humanidad vive en la historia, que tiene su trilogía en Oriente, el mundo greco-romano y el mundo moderno; y como objeto, el espíritu se encarna en el arte, que es simbólico, clásico y romántico; y del arte pasa a la religión, que es primero religión de la naturaleza, desde el culto fetichista hasta el culto de la luz; religión del espíritu, del arte en Grecia, del entendimiento y la política en Roma, de la idea metafísica en Judea; y, por último, la religión es religión del absoluto en el cristianismo; y de la religión el espíritu pasa a la filosofía, donde tiene plena conciencia de sí misma: sistema asombroso... que no podréis de ninguna suerte desconocer, como el esfuerzo más grande que la razón humana ha hecho para dar conciencia de sí a la gran idea del siglo, a la idea del progreso» (recogido en *La Filosofía española*, de VIDART, p.168-171).

Castelar, que como gobernante fue celebrado como honesto y gran patriota, escribió numerosas obras, fruto de su facilidad y facundia. Pueden destacarse: *Ideas democráticas* (Madrid 1858), *Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia* (1864), *Fórmula del Progreso* (1867), *Cuestiones políticas y sociales* (1870), *Miscelánea de religión, arte y política* (1874). *Historia del movimiento republicano en Europa*, 4 vols. (1874), *Un año en París* (1876), *Ocaso de la libertad* (1877), *La revolución religiosa* (1880-83), *Europa en el último trienio* (1883), *Tragedias de la Historia* (1883) y numerosos opúsculos políticos, novelas y trabajos literarios.

PANTEÍSTAS

En el siglo XIX aparecen algunas manifestaciones de panteísmo, anteriores o independientes de Sanz del Río. JOSÉ ALVAREZ GUERRA (1778-después de 1860) fue natural de Zafra y hermano de Juan Alvarez Guerra, que fue ministro de Fomento (1849-1845). Combatió como soldado en la guerra de la Independencia y fue jefe del partido progresista en Salamanca. En 1860 escribió su autobiografía cuando contaba ochenta y dos años. Mayor interés tiene una obra suya mediocre, escrita con el seudónimo de «Un amigo del hombre», en la cual expone una especie de panteísmo muy semejante al de Krause: *Unidad simbólica y destino del Hombre en la Tierra, o Filosofía de la Razón. Por un amigo del hombre*, 4 vols. (I-II, Madrid, Marcelino Calero, 1837; III, Madrid, íd., 1855; IV, Sevilla 1857).

MIGUEL LÓPEZ MARTÍNEZ.—Con el propósito de armonizar el panteísmo con el catolicismo, escribió una obra titulada *Armonía del mundo racional en sus tres fases: la Humanidad, la Sociedad y la Civilización* (Madrid 1851). La razón es el atributo diferencial del absoluto específico humano..., que aspira al infinito por su identidad con el absoluto universal. Los seres son modificaciones de una esencia eterna; el hombre es la determinación más noble de la esencia una e infinita, que se modifica perpetuamente; la actividad humana, una modificación de la actividad divina; la creación, una modificación de Dios [61]. Se ocupó también de la fiesta nacional en sus *Observaciones sobre las corridas de toros y contra la supresión oficial de las mismas* (Madrid 1878).

F. BONOSIO PIFERRER escribió un curioso opúsculo titulado *El Ser y la Nada* (1852). Quizá pudiera entrar en este apartado el folleto del MARQUÉS DE SEOANE, gran maestre de la masonería, titulado *Pentanomía pantanómica, o ley del quíntuplo universal*.

JUSTO RODRÍGUEZ ALBA desarrolla un panteísmo de tendencia monista y materialista en sus *Lucubraciones psicofísicas. Disquisiciones acerca de la vida y de la inteligencia en la Naturaleza* (Madrid 1892). No hay más que una sola sustancia con dos atributos: fuerza y materia. «Más allá del universo no se concibe nada» (p.208). De un carácter parecido es el libro *Materia, Forma y Fuerza. Diseño de una filosofía* (Madrid ^{2}1891), escrito por el ex sacerdote PEDRO SALA Y VILLARET, que fue director de «El Diluvio», de Barcelona. Lo publicó primeramente en 1868 bajo el pseudónimo de Melchor

[61] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3: BAC II p.1068-69; P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* I p.42.

Salvany, pero fue recogido por la autoridad eclesiástica. Protesta de que no es materialista, sino espiritualista; y tampoco ateo ni panteísta, sino «católico ortodoxo». Admite la evolución en el sentido de Lamarck, Darwin y Haeckel, reduciendo toda la realidad a fuerza, materia y forma. Rechaza el panteísmo, subrayando la distinción entre Dios y el mundo. «Dios es una fuerza pura, sin materia, el *Acto* eterno e infinito de ser. Esta fuerza increada es, y no puede menos de ser, por su carácter inmaterial, soberanamente inteligente y volitiva. La esencia de Dios está, pues, constituida por tres actos: el de Ser, el de Pensar y el de Querer. Luego Dios está constituido esencialmente en Trinidad» (p.326). «Dios no es sustancia como las criaturas, es una fuerza pura en acto perpetuo» (p.329); «la esencia de Dios consiste en el existir» (p.332). No obstante sus protestas, resulta difícil salvar de la nota panteísta una teoría en que todo se reduce a fuerza, materia y forma. Escribió además *Verbo de Dios* (1890) y otras obras.

La escuela escocesa

Es un movimiento representado principalmente por un grupo de psicólogos y juristas catalanes que se inspiran en la filosofía del «common sense» de Reid, Dugald Stewart y Hamilton. Su introductor fue Ramón Martí de Eixalá (1808-67). Estudió, se graduó y fue profesor extraordinario en la universidad de Cervera. Trabajó por lograr el traslado de ésta a Barcelona, donde fue catedrático de derecho y su primer secretario general. Su primera educación fue en el sensismo de Condillac; pero reaccionó contra él, así como contra el formalismo kantiano, buscando una vía intermedia en el «sentido común» de la escuela escocesa. Estimaba a Santo Tomás, pero desdeñaba la escolástica decadente del siglo xvii. De 1835 a 1844 estuvo encargado de la cátedra de «ideología» en la Academia de Ciencias Naturales y Artes. Se trataba de una asignatura nueva en España, y Martí de Eixalá acudió a inspirarse en los escoceses Tomás Reid y Dugald Stewart, aunque no los conoció directamente, sino a través de sus divulgadores franceses Jouffroy y Royer-Collard. Asigna una base empírica a nuestras ideas, señalando su origen en el hecho experimental de la sensación. Pero no las considera como puros agregados de sensaciones, sino que son elaboradas por la abstracción. De esta manera se llega a la formulación de leyes universales y científicas, aunque debe evitarse el peligro de las generalizaciones excesivas. Expuso sus doctrinas en su *Curso de filosofía elemental, comprendiendo la teoría de las ideas, la Gramática general y Lógica* (Barcelona 1841, reedición parcial 1845). Escribió además *Consideraciones filosóficas sobre la impresión de lo sublime* (1845), *Estudios sobre la inteligencia de los animales, y especialmente de los mamíferos.* Tradujo el *Manual de historia de la filosofía*, de Amice, al

que añadió un apéndice sobre *Filosofía española* (Barcelona 1842)[62].

Francisco Javier Lloréns y Barba (1820-1877), natural de Villafranca del Panadés, como Milá y Fontanals y el Dr. José Torras y Bagés. Cursó filosofía dos años en el seminario de Tarragona y se examinó del tercero como alumno libre en la universidad de Cervera (1836). Restaurada la universidad de Barcelona, cursó allí nueve años la carrera de derecho, asistiendo a la vez a las clases de filosofía que daba Martí de Eixalá en la Academia de Ciencias Naturales y Artes. Desde 1847 hasta su muerte enseñó metafísica y un curso libre de historia de la filosofía en la universidad de Barcelona. Solamente publicó la *Oración inaugural* del curso 1854-55, titulada *Sobre el desarrollo del pensamiento filosófico*, en que aparece la idea herderiana de la existencia de un «espíritu nacional» (Volkgeist). «El pensamiento filosófico es un producto del espíritu nacional». Hay un «espíritu nacional, debido a las condiciones históricas de cada pueblo». Este espíritu se manifiesta tanto en los frutos artísticos y literarios como en la filosofía. «Porque el pensamiento filosófico no es un elemento nuevo de la conciencia humana, sino una forma especial que el contenido de la conciencia va tomando; por manera que la masa de ideas elaborada por cada pueblo debe ser la materia sobre la cual se ejercite la actividad filosófica»[63].

En clase no tenía libro de texto. Dictaba unos apuntes, de los que se hicieron diversas ediciones, la mejor de las cuales es la *Iniciación a la filosofía*, en versión catalana de P. M. y P., con prólogo de Tomás Carreras Artau (Barcelona 1933). El Dr. José Balari, que asistió a sus clases durante los cursos de 1864-65 y 1867-68, tomó taquigráficamente sus lecciones, que por fin fueron publicadas en *Lecciones de filosofía*, 3 vols. (Barcelona 1920)[64].

Lloréns continúa la orientación de Martí de Eixalá, completándola con un conocimiento directo de Reid, Dugald Stewart, Hamilton y Mansel, bien que libremente interpretados. Como católico y conservador considera la escuela escocesa, con su doctrina del «sentido común», como la única capaz de «llenar el hondo abismo que abrieron los hombres de la *Enciclopedia*

62 Cosme Parpal y Marqués, catedrático de Barcelona, *Antecedentes de la escuela filosófica catalana del siglo XIX* (Barcelona 1914).

63 *Oración inaugural* III p.441-445.

64 J. Carreras y Artau, *Un maestro barcelonés de Menéndez y Pelayo: Javier Lloréns y Barba:* RevFil 15 (1956) 445-463. *La edición* de sus obras en 3 vols. (Barcelona 1920), hecha bajo los auspicios de la Facultad de Filósofía y Letras, comprende el texto taquigrafiado de dichas *Leccionés*, la *Oración inaugural* y el de *Apuntes*, también taquigrafiados.

entre la razón y la fe»[65]. Su propósito es llegar a una posición realista, equidistante entre el escepticismo de Hume y el formalismo racionalista de los cartesianos, kantianos e idealistas alemanes, así como también del de la escolástica decadente.

Lloréns desconfía de los sistemas especulativos y del excesivo predominio de la razón. Como punto de partida adopta la conciencia del propio conocimiento. «Los hechos del espíritu humano son el punto de partida y el objeto inmediato de toda investigación filosófica» *(Apuntes...* Preliminares III p.273). «Por eso el *nosce teipsum* es el precepto fundamental de toda filosofía». De aquí la importancia preferente que concede a la psicología, a la que considera como el principio de todo saber filosófico. «El método que vamos a exponer supone un trabajo psicológico continuado». La filosofía se divide en especulativa (psicología, lógica y metafísica) y práctica (ética y derecho natural). A estas partes se añaden la estética y la historia. El método debe ser a la vez analítico y sintético.

La metafísica comprende dos partes: una teoría del conocimiento y una teoría del ser. Debe construir un saber completo sobre el mundo, el hombre y Dios. Hay que proceder armónicamente entre el elemento empírico y el racional. Aunque todo conocimiento procede de la experiencia, debe ser fecundado con la luz de los principios que alumbra la facultad noética, que es la de los juicios inmediatos o de los principios. De esta manera adquieren valor universal y necesario las verdades descubiertas por medio de la vía inductiva[66].

Siguen una orientación semejante Francisco de Asís Masferrer y Arquimbau (1851-1901), natural de Vich y catedrático en el instituto de Oviedo, que trata de conciliar la escuela escocesa con la metafísica escolástica. Escribió en *Xavier Lloréns y Barba i la filosofía catalana* (Barcelona 1872) y un *Programa razonado de un curso de filosofía elemental* (Vich 1881), dedicado a Lloréns. Pedro Codina y Vilá († 1858) escribió *Lecciones de Psicología y de Lógica* (Barcelona 1857) y *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello.* Tradujo el primer volumen del *Sistema de Lógica,* de Stuart Mill: *Sistema de Lógica demostrativa e inductiva, o sea exposición de los principios de evidencias y los métodos de investigación científica* (Madrid 1853, ²1929).

El poeta gaditano José Joaquín de Mora (1783-1864) dirigió la *Revista ecléctica española.* Viajó por América. En sus *Cursos de Lógica y Etica según la escuela de Edimburgo* (Lima 1822; Sevilla 1843; Madrid 1845) dice en el prólogo: «La universidad de Edimburgo fue la cuna de una rehabilitación del espíritu humano...; la filosofía escocesa ha llegado a ser el punto de reunión de los hombres bien intencionados, de los espíritus modestos y cautos que se dedican al indispensable estudio de su propio ser, con el deseo de perfeccionarlo». Publicó un tomo de *Poesías* (Madrid 1853).

[65] En Carreras y Artau, a.c., p.453.
[66] *Lecciones* III p.1-197; *Apuntes* III p.343-406.

Espiritualismo cristiano

Con muy diversos grados y matices, e incluso pasando por alto algunos deslices en su ortodoxia, podemos agrupar bajo esta rúbrica un conjunto de escritores, difíciles de catalogar en otras corrientes más definidas. Todos o casi todos fueron adversarios del materialismo, y algunos de ellos intervinieron en la lucha contra el krausismo.

Nicomedes Martín Mateos (1806-1890). Nació en Béjar. Fue catedrático y director del instituto industrial de esa ciudad. En sus *Breves observaciones sobre la reforma de la filosofía* (Salamanca 1853) narra el itinerario de su formación filosófica. Confiesa que «ha pasado por todos los sistemas». Comenzó por el escolasticismo, pero lo abandonó disgustado, porque es «capaz de matar el gusto del saber por la algarabía de sus vacías palabras». Pasó después al sensualismo, que le resultó «no menos superficial y peligroso». Cansado de éste se refugió en el eclecticismo, que después reemplazó por la filosofía alemana y el conceptualismo escocés. Seguidamente se interesó por la «doctrina del progreso continuo, madre del socialismo». Todo esto lo deplora exclamando: «¡Qué tiempo tan mal gastado!» (p.13). Como término de su itinerario filosófico llegó por entonces a un cartesianismo, a la manera de Bordas-Demoulin y Huet. Es la posición que mantiene frente a Donoso Cortés en sus *Veintiséis cartas al Marqués de Valdegamas* (Valladolid 1851). A esta actitud se refiere Francisco Caminero cuando dice: «el ilustre y honradísimo Martín Mateos... quiere amalgamar el psicologismo cartesiano, el ontologismo platónico y el catolicismo, empresa imposible, a mi juicio, y que ciertamente en los escritos del autor—y menos en los de Bordas y Huet, ambos condenados por la Iglesia—no ha tenido el resultado apetecido»[67].

En su obra principal, *El espiritualismo. Curso de Filosofía,* 4 vols. (Madrid 1861-63), combate el sensualismo, el idealismo y el panteísmo, declarando su propósito de mantenerse

[67] Rev. de España 26 (1872) p.217.

siempre dentro de la más estricta ortodoxia católica. «Si España, sin abandonar su pasado, abriese cátedras en defensa de la alianza de la filosofía y de la fe, obraría conforme a su tradición, se elevaría a un rango a que Alemania no podrá llegar hasta que abandone el panteísmo, ni Francia hasta que olvide su volterianismo, ni la Inglaterra hasta que salga del materialismo de sus reformas» [68]. La metafísica es la ciencia madre que versa sobre dos grandes temas: Dios y el alma. Su firmeza como ciencia real se basa en la primera realidad, que es el hombre que piensa.

Intervino a favor de Laverde en la polémica sobre la ciencia española, contestando a J. M. Sánchez de la Campa: «Si progreso viene de *progredior*, si el hombre que marcha tiene un pie fijo en el presente, levantando otro hacia el futuro y, tras de sí, las huellas de su pasado, parece que nadie debe marchar bien sin volver la vista atrás para reparar donde tropezó, donde cayó, de dónde viene y adónde va, etc., pues, como decía el gran Leibniz, *le présent engendré du passé est grosse de l'avenir*» [69].

José Moreno Nieto (1825-1882), natural de Siruela (Badajoz). Fue catedrático de árabe en Granada, y después en la universidad de Madrid (1856), y rector de ésta en 1872. Se distinguió en el Ateneo como brillante orador. Escribió una *Reseña histórico-crítica de los historiadores arábigo-españoles* (Madrid 1864, 1882) y una *Gramática de la lengua arábiga*. Sus *Discursos académicos* fueron publicados por la Real Academia de la Historia (Madrid 1882), con un prólogo de Cánovas del Castillo. Se declara católico liberal y partidario de un espiritualismo cristiano, tolerante y conciliador. Fue diputado de la Unión Liberal y asistía alguna vez a las reuniones de los krausistas. Su fogosidad oratoria le hizo incurrir en frases de un cierto eclecticismo o liberalismo doctrinario. En el Ateneo pronunció cuatro discursos (1876-79) sobre el *Problema filosófico, religioso, político, social* y otro sobre *Oposición fundamental entre la civilización religiosa-cristiana y la racionalista* (Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1879). «Las maravillas que estas libertades han obrado, ¿quién las negará y quién negará tampoco que ellas han venido al mundo y crecido contra la voluntad de la Iglesia?» «Si la religión no puede perecer, porque es una necesidad constante del alma humana y es además su origen divino, y si la libertad no puede morir,

[68] *El Espiritualismo*, vol.4, introducción.
[69] En «Revista de Instrucción Pública», 29 mayo 1857. Cf. J. Iriarte, *Menéndez Pelayo y la filosofía española* (Madrid 1947) p.74-75.

porque es hoy dueña de la sociedad y todos estamos dispuestos a consagrarle hasta el último aliento, fuerza será que, para bien de la sociedad, se unan ambas en el porvenir... Una de las grandes tareas que tiene que llevar a cabo la humanidad en el siglo XIX es la unión armónica de esos dos principios, hasta ahora enemigos, para que de este modo pueda llegar el día anhelado en que los hombres todos estrechen sus manos ante la mirada satisfecha del Dios del catolicismo» [70]. Estas y otras frases merecieron las censuras de Ortí y Lara [71], así como las de Carlos Perier, Pidal y Menéndez Pelayo, que le sucedió en el sillón de la Real Academia de la Historia [72]. No obstante su liberalismo y admitir un cierto sentido evolucionista de la historia, combatió el positivismo y el krausismo. Hay no sólo oratoria, sino sinceridad, en sus palabras cuando dice: «Los que se extasían a la vista de la moderna civilización y se niegan a reconocer sus extravíos, que se detengan y reparen. Ella va sin duda camino del porvenir, pero no se acompaña de lo divino; y si sigue marchando sin Dios, sin virtudes, sin creencias, pronto vendrán sobre ella tinieblas, silencio y lastimosa muerte» [73].

Salvador Mestres († 1879), sacerdote barcelonés. Enseñó en Rímini y en la *Annunziata*, de Bolonia, y después fue profesor en el instituto de Barcelona. Sigue la orientación psicológica de Martí de Eixalá y Lloréns y Barba en sus lecciones de *Psicología* (1868), *Lógica* (1868) y *Etica* (1874). Pero se resiente del influjo de Galluppi y Rosmini en su *Ontología o Metafísica pura, universal y general* (Barcelona 1865) y en su *Cosmoteología o Tratado del mundo general y de su causa* (Barcelona 1865).

Manuel Alonso Martínez (1827-1891), natural de Burgos. Buen católico y eminente jurista, varias veces ministro. Escribió muchas obras de derecho: *Noción del Estado, La familia, Estudios sobre la Filosofía del Derecho* (Madrid 1874). Combatió el krausismo en varios artículos: *Movimiento de las ideas religiosas. Exposición y crítica del sistema de Krause* [74]. *Movimiento de las ideas religiosas en Europa. Exposición y crítica del sistema krausista* [75]. Se atiene casi exclusivamente a los *Estudios sobre religión*, de Tiberghien, y se explica: «No os extrañéis de que

[70] *Obras* p.XXIII.XXIV.
[71] *La filosofía del doctrinarismo, o el sí y el no del Sr. Moreno Nieto:* La Ciencia Cristiana 11 (1879) 21-39.112-131.350-368.
[72] Vicente Cacho, *La Institución Libre de Enseñanza* I (Madrid 1962) p.459-464.
[73] *Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en la recepción de Carlos Perier*, 13 noviembre 1881 (Madrid 1881).
[74] «Revista Europea» 7 (14 y 21 enero 1877).
[75] Memorias de la R. Ac. de Ciencias Morales y Políticas 4 (1883) 19-73.

dé la preferencia al discípulo sobre el maestro. Krause es sumamente oscuro: traducido y explicado por Sanz del Río, se hace de todo punto ininteligible; interpretado por Ahrens o Tiberghien, que son verdaderos escritores, su pensamiento es transparente y nítido».

CAPITULO XIX

Apologistas católicos

Ambiente histórico.—Para comprender y enjuiciar debidamente el sentido de la actividad desarrollada por los escritores católicos a lo largo del siglo XIX, es necesario encuadrarla dentro de la triste sucesión de acontecimientos que desfilan y se van entretejiendo a partir de la invasión napoleónica. Un pueblo sano, profundamente católico y adherido a sus instituciones tradicionales, se alzó en masa contra el invasor, hasta que logró expulsarlo de sus fronteras. Pero una minoría de intelectuales se había dejado ganar por las ideas liberales de la Ilustración y la Revolución francesa, fomentadas por las logias masónicas, a las que se afilió buena parte de ellos. En 1812 las Cortes de Cádiz proclamaron una constitución que Fernando VII se vio obligado a jurar a su regreso, aunque la abolió en 1823.

De esta manera queda planteada la escisión política, ideológica y religiosa de los españoles en dos facciones que, con distintos nombres, había de dividir la nación en odios irreconciliables, varias veces regados con sangre en tumultos y revoluciones. Idearios filosóficos, sistemas políticos y sociales de importación, que, por otra parte, tampoco habían logrado la panacea de resolver los problemas ni de «hacer la felicidad» en los países de donde procedían. Toda la historia de España a lo largo del siglo estará dividida en bandos de liberales y serviles, isabelinos y carlistas, progresistas y moderados, integristas y tradicionalistas, conservadores y avanzados, monárquicos y republicanos, ortodoxos y heterodoxos, izquierdas y derechas, etc.

La escisión política y religiosa se convierte en lucha de ideas. De aquí el carácter o el matiz de reacción y defensa que reviste la actuación de los católicos, obligados a hacer frente a las sucesivas oleadas ideológicas que se van sucediendo a lo largo del siglo. El clero, empobrecido por una desamortización que, según el duque de Rivas, sólo sirvió «para hacer a los ricos más ricos y a los pobres más pobres»; los seminarios, desiertos por las guerras napoleónicas, y después por el sectarismo de los liberales; las órdenes religiosas, desarticuladas o expulsadas de sus conventos, destruidos en gran parte por la guerra o por el abandono; las universidades, despobladas y algún tiempo clausuradas.

Ante esta situación es perfectamente comprensible, a la vez que disculpable, por una parte, la penuria de la producción científica y la ausencia de la investigación, y por otra, el matiz polémico, defensivo y casi siempre negativo y de oposición que reviste la mayor parte de los escritos que van apareciendo en el curso del siglo. El recelo hacia los peligros más o menos reales o posibles se traduce por reacción en un espíritu de estancamiento y en posiciones o actitudes rígidas y cerradas, centradas casi siempre en torno al problema religioso, en el cual iba de ordinario implicado el político. Para los católicos, las palabras liberalismo, democracia y republicanismo eran sinónimas de irreligión, cosa que, por desgracia, fue repetidamente confirmada por los hechos y las sucesivas revoluciones.

La actitud polémica, cerrada y negativa de los apologistas católicos se traduce en el abandono de temas verdaderamente científicos y de valor positivo. Se cristalizaron excesivamente en el pasado y descuidaron mirar hacia el porvenir, como también a las nuevas corrientes ideológicas europeas, en las que solamente veían males, errores y desviaciones. Esto influyó a la larga en el debilitamiento progresivo de su popularidad y contribuyó a que las corrientes adversarias, con menos contenido positivo, pero con una tenacidad superior y favorecidas por el mayor atractivo de sus «slogans», fuesen ganando cada vez más terreno. En casi todos los casos la iniciativa solió estar de la parte de éstas, sostenida con mayor tenacidad y favorecida por las grandes palabras de libertad, razón, progreso, democracia, emancipación, renovación, revolución, etc. Los apologistas se mostraron eficaces en la defensa y en la crítica, pero descuidaron fomentar el contenido positivo necesario para dar satisfacción a quienes anhelaban algo más real por encima del fragor y el apasionamiento de las contiendas.

Así, pues, la actitud defensiva y apologética es la nota predominante de la producción literaria católica a lo largo del siglo XIX. La renovación que en ella se aprecia suele responder nada más que al cambio de frente, cuando se hace preciso emplazar las defensas al compás de las infiltraciones de nuevos idearios. No obstante, hay que reconocer un progreso efectivo que se aprecia comparando las primeras impugnaciones, excesivamente oratorias y un poco barrocas, al estilo del obispo de

Santander Menéndez de Luarca, con las apologético-científicas de fin de siglo, como las de Caminero o el P. Cámara.

En la primera mitad del siglo, con la excepción de Balmes y pocos más, el abandono de la filosofía escolástica tuvo por resultado una apologética al estilo de Pascal y de los tradicionalistas franceses, cuyas traducciones se multiplican en España. Se descuida la razón o se la relega a segundo término y se la sustituye por el fideísmo o el sentimentalismo. En vez de argumentos, anécdotas o ejemplitos edificantes, tomados casi todos del ambiente de la Revolución francesa. Más que a la inteligencia pretenden hablar al sentimiento, como si éste fuese la base de la religión. El resultado fue una apologética desvaída, carente de nervio filosófico, dejando el raciocinio y la filosofía en manos de sus adversarios, si bien es verdad que tampoco éstos andaban demasiado fuertes en principios de auténtica filosofía. Reconociendo sus méritos, por otra parte, véase cómo perdura esta actitud, muy entrado el siglo, en uno de los apologistas más beneméritos, como Caminero: Contestando a Tiberghien, que afirmaba que «la escolástica se había detenido en Santo Tomás», dice: «Nada nos importa, pues no nos apoyamos en esa filosofía. En esta materia hay que hacer abstracción de los vientos que corren. Filósofos respetables de la actualidad, sacerdotes dignos, corporaciones religiosas potentes han tomado a su cargo restaurar la filosofía tomista, llamándola la *filosofía católica*. Los enemigos de la *teología católica* aceptan aquella denominación porque significa la identidad y solidaridad del catolicismo y la filosofía escolástica; y están bien seguros de que ésta hace tiempo que murió, sin que nadie pueda resucitarla, sino, a lo más, galvanizar su cadáver. ¿Podría hacerse cosa que más les lisonjeara que identificar el catolicismo con una filosofía muerta y podrida? En la filosofía escolástica hay tres elementos: el sentido común, el aristotélico y el cristiano. El primero vive, el segundo está muerto casi en su totalidad, y el tercero no es filosofía escolástica, sino dogma y moral cristiana. ¡Oh!, si los doctores católicos abandonaran la filosofía escolástica a su suerte y se dedicaran a defender el catolicismo con el sentido común y la ciencia, no con la metafísica, otros resultados verían, otra sería su influencia sobre las inteligencias modernas, no sería tan inminente el peligro de su religión y la nuestra, otros serían los lectores de Ortí y Lara, de Ceferino González, de la *Civiltà Cattolica*» [1]. Este desahogo pudo, quizá, parecerle a su autor situado en línea muy «moderna». No le faltaba razón en cuanto que por entonces había que completar

1 Rev. de España 12 (1870) 124-25.

la panoplia de argumentos con elementos tomados de ciencias que no existían en tiempos pasados, labor en la que tampoco faltaron eximios apologistas, entre ellos el aludido P. Ceferino. La urgencia y necesidad de estar bien informados sobre las corrientes filosóficas en aquel momento no eran menores que la de estar al día en las teorías de algunos protestantes racionalistas o de algunos biólogos partidarios de la evolución.

Quizá alguno pudiera pensar que el presente capítulo tiene poco que ver con la filosofía. No lo creemos así. Los propósitos apologéticos de Descartes, de Pascal y de Malebranche, por no citar más autores, son indispensables para entender sus procedimientos filosóficos. Aparte de que, bajo esta rúbrica, entran algunas de las figuras más importantes del pensamiento católico, no deja de tener interés cómo y por qué no pocos escritores españoles pensaron y actuaron de ese modo frente a otras corrientes de pensamiento, quizá más innovadoras y atractivas, ya que no más verdaderas, cuyo valor filosófico intrínseco no era superior al de la doctrina que ellos representaban y defendían, y a cuya zaga fueron quizá más de lo debido, en vez de abrir caminos más originales en el campo de la investigación filosófica.

La prensa.—La lucha no se limitó al libro, sino que se mantuvo en numerosas publicaciones periódicas, diarios o semanarios. Periódicos católicos de defensa fueron: «La Religión» (Barcelona), «El Católico» (Madrid), «La Esperanza y la Cruz», «La Revista Católica». Balmes fundó y dirigió: «La Civilización» (1841-43), «La Sociedad» (1843-44), «El Pensamiento de la Nación» (1844-46). Otros títulos son también «La Unidad Católica», «La Fe» (semanario), «El Conciliador». Ortí y Lara dirigió «La Ciencia Cristiana», «La Ciudad de Dios», «El Siglo Futuro». Caminero dirigió «La Ilustración Católica». León Carbonero y Sol, «La Cruz». Don José Carulla (1874-78), «La Civilización». Don José Salamaro, «La Lectura Católica». Gabino Tejada, «El Pensamiento Español» (1860-74), en el que colaboró Francisco Navarro Villoslada. Existieron también« El Fénix». «El Universo», «Revista de Madrid».

Periódicos liberales: «La Democracia», «El Heraldo de Madrid», «El Imparcial» (1867), «El Diario Español», «La Libertad», «El Independiente», «El Liberal», «La Tribuna», «El Clamor Público», «La Iberia».

Periódicos masones: «La Reforma», «La República Ibérica», «La Libertad de Pensamiento».

I. Frente al liberalismo

El liberalismo, inspirado en la ideología de la Revolución francesa, no era solamente un programa político, sino que incluía un ideario contrario a la religión y en concreto al catolicismo. Bajo el pretexto de reformas constitucionales o institucionales, más o menos necesarias, legítimas y aceptables, se infiltraban doctrinas netamente contrarias a la religión profesada por la inmensa mayoría de los españoles. De aquí el doble aspecto implícito en los escritos apologéticos del primer tercio del siglo, en los cuales lo político va implicado en lo religioso, y viceversa.

Uno de sus más ingeniosos impugnadores fue el P. Francisco Alvarado, O. P. (1756-1814), que popularizó el seudónimo de *El Filósofo Rancio**. Nació en Marchena y enseñó en el convento de San Pablo de Sevilla. En su juventud combatió en sus *Cartas aristotélicas* las corrientes eclécticas y antiescolásticas de su tiempo [2]. Viejo ya y enfermo, expatriado en Tavira (Portugal) para evitar ser fusilado por los franceses, sin libros y sin más armas que su memoria y su chispeante ingenio andaluz, todavía le quedaron bríos para enfrentarse victoriosamente con los liberales de las Cortes de Cádiz.

Sus *Cartas críticas* (1811-13) no encontraron adversario capaz de medirse con él [3]. «Yo nada tengo contra nadie, pero contra el error lo tengo todo» [4]. Su único propósito es «resistir errores que iban a quitarnos de un golpe nuestro Dios, nuestra fe, nuestros altares, nuestro trono, nuestras leyes, nuestra razón, nuestra vida y nuestros caudales» [5]. Para comprender sus *Cartas* es preciso situarlas en el momento y el ambiente en que fueron escritas. El lenguaje empleado por el *Rancio* era el único que eran capaces de entender, de respetar y de temer aquellos a quienes iban destinadas. El mismo Gallardo, tan repetidamente puesto en solfa, a pesar de su ingenio mordaz, no se atrevió a replicarle. Pero debajo de sus chistes, de sus burlas, de sus sátiras, de su gracia andaluza, de sus cuentos, que a veces resultan un poco chocarreros sacados de su contexto, hay que reconocerle un denso fondo teológico y filosófico y un dominio y una seguridad doctrinal muy notables. Resalta una rectitud inflexible de alma, una clarividencia de ideas y de hechos, una inteligencia privilegiada, una vasta y sólida información filosófica y teológica, a la vez que una lógica implacable de cuyas mallas era muy difícil evadirse. Sus escritos, por razón de su destino inmediato, tenían una finalidad muy concreta y circunstancial. No obstante conservan un vigor y una frescura muy superiores a los de la mayor parte de su siglo. Por lo demás, al *Rancio* le duró la vida lo suficiente para ver cumplidas, en Francia y en España, las consecuencias que en su juventud había anunciado en sus *Cartas aristotélicas*.

Conserva todo su valor el juicio de Menéndez Pelayo: «No hay en la España de entonces quien le iguale, ni aun de lejos se le acerque, en condiciones para la especulación racional. Puede decirse que está solo y llena un período de nuestra historia intelectual. Es el último de los escolásticos puros y al modo antiguo. Educado en el claustro, no tiene ni uno solo de los resabios del siglo XVIII... Él sólo piensa con serenidad y firmeza, mientras que todos saquean a Condillac y Destutt-Tracy. En él sólo y en el P. Puigserver vive la tradición de nuestra escuela» [6].

En una línea semejante de defensa de la religión católica y de las instituciones tradicionales, que consideraban su más sólido apoyo, escriben otros muchos. El P. Rafael de Vélez, obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago de Compostela. *Preservativo contra la irreligión y los errores del siglo, o sea los planes de la filosofía contra la religión y el Estado* (Madrid 1812). *Apología del Altar y el Trono*, 3 vols. (Madrid 1818).

El dominico mallorquín P. Felipe Puigserver († 1821) contestó a Joaquín Lorenzo de Villanueva en *El teólogo democrático ahogado en las angélicas fuentes* (Mallorca 1815). Escribió un libro de texto: *Philosophia S. Thomae Aquinatis auribus huius temporis accommodata*, 3 vols. (Valencia 1817-20). Otro dominico valenciano, el P. José Vida, O.P. († 1824), catedrático en Valencia, publicó *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio* (Valencia 1827). *Idea ortodoxa de la divina institución del estado religioso contra los errores de los liberales pistoyanos y monarcómacos* (Valencia 1823).

El P. Manuel Amado, O.P., publicó *La monarquía y la religión triunfantes* (Madrid, Aguado, 1829).

Don Tomás García Morante escribió un elocuente libro: *La Constitución convencida de impiedad por la Sagrada Escritura. Reflexiones político-cristianas sacadas de la misma, en defensa de la soberana autoridad del Rey Nuestro Señor* (Madrid 1825).

* **Bibliografía:** Luis Getino, *El «Filósofo Rancio»*: Ciencia Tomista 5 (1912); Jacinto Fernández Largo, O.F.M., *Introducción al estudio del «Filósofo Rancio»* (Madrid, Cisneros, 1955); J. M. García Rodríguez, *El «Filósofo Rancio»*. Antología (Madrid 1947); Abelardo Lobato, O.P., *Vida y obra de Francisco Alvarado* (Sevilla 1955); Id., *Francisco Alvarado y los eclécticos*: EstFil 21 (1960) 265-304; José María March, S.I., *El «Filósofo Rancio» según nuevos documentos*: RazFe 34 (1912) 141-154.316-328.425-433; 35 (1913) 17-29; Raymundo de Miguel López, *El «Filósofo Rancio»: sus ideas políticas y las de su tiempo*: Burgensis n.5 (Burgos 1964) 57-253.

[2] *Cartas aristotélicas* (Madrid, E. Aguado, 1825) p.6: «Para nosotros componer una obra era obra de toda la vida; pero ahora no hay cosa más fácil. En media hora se escribe un curso de filosofía *ecléctica*, pues en haciendo un prólogo con todas las desvergüenzas que quepan contra ti, maestro mío (Aristóteles), y contra tus discípulos, en poniéndonos de bárbaros tres veces por lo menos en cada folio y copiando ya de este, ya del otro autor los párrafos enteros, mas que no lleven conexión ni orden, sale un *ecléctico* de siete suelas».

[3] *Cartas críticas*, 4 vols. (Madrid, E. Aguado, 1824-25).

[4] Carta XXIII, II p.471.

[5] Ibid., XIV, II p.158.

[6] Menéndez Pelayo, *Heterodoxos* l.7 c.2: BAC II p.846.

Francisco de los Reyes Sánchez y Soto, cura párroco de Castañar de Ibor, escribió *El filósofo cristiano impugnando al libertino*, 4 vols. (Madrid 1826).

Contra el *Citador*, de Pigault-Lebrun (París 1810), traducido al castellano y falsamente atribuido al P. Alvarado, apareció un libro con las siglas U.F.F. (un fraile franciscano), titulado *El «Citador» ante el tribunal de la razón, o sea Examen crítico del Catecismo de la impiedad*, 2 vols. (Cádiz 1824).

Cortiñas escribía *Demostración física de la espiritualidad e inmortalidad del alma. El triunfo de la verdad y refutación del materialismo*.

Contra los impugnadores de la escolástica escribió Rafael José de Crespo, abogado, *Don Papis de Bobadilla, o sea Defensa del cristianismo y crítica de la seudo-filosofía*, 6 vols. (Zaragoza 1829).

De ideología correspondiente a una fecha un poco retrasada en el tiempo en que se publican son los diez volúmenes de B. Yáñez del Castillo: *Controversias críticas con los racionalistas compuestas en treinta y tres libros consagrados a Nuestro Señor Jesucristo Crucificado* (Valladolid 1857). José María Puga Martínez tradujo *La Revelación*, del abate Gaume (Madrid 1856).

A esto hay que añadir las numerosas obras apologéticas y de piedad que por ese tiempo se traducen del francés. «... traducciones atropelladas de aquellos elocuentes y peligrosos apologistas neocatólicos del tiempo de la Restauración francesa» [7].

JAIME BALMES URPIA (1818-1848)*.—Nació en Vich. Estudió gramática, retórica y filosofía en el seminario de la misma ciudad (1817-1826) y teología y derecho canónico en la universidad de Cervera (1826-1835). Se ordenó de sacerdote en 1833. Pasó cuatro años retirado en Vich, donde enseñó matemáticas (1837-41). Careció de buenos maestros, su formación fue esencialmente autodidáctica, con su estudio particular en las bibliotecas de Cervera y del seminario de Vich. En 1842 hizo un viaje por Francia y en París conoció al obispo Dupanloup, al P. Lacordaire, Ravignan, Ozanam, Chateaubriand y Dom Guéranger. En 1845 fue a Bélgica y conoció al futuro papa León XIII. En 1847 visitó Inglaterra.

Fue hombre de acción intensa, a pesar de su delicada salud (murió de tuberculosis pulmonar). En el corto espacio de ocho años escasos desarrolló una actividad realmente prodigiosa en los aspectos apologético, filosófico, político y sociológico. A los treinta años publicó su primera obra: *Reflexiones sobre el celibato del clero*, premiada y publicada en «El Madrileño Católico» (Madrid 1839). A ésta siguió otra sobre *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero* (Vich 1840).

En Barcelona fundó y dirigió la revista «La Civilización» (1841-43), en que colaboraron Joaquín Roca y Cornet y Jesús Ferrer y Subirana, y después él solo publicó «La Sociedad» (1843-1844). Inició su intervención en política con un valiente escrito contra las ambiciones del general Espartero a la regencia: *Consideraciones políticas sobre la situación de España* (Barcelona 1840).

Contra la tesis mantenida por el calvinista Francisco Guizot en su *Histoire générale de la civilisation en Europe* (traducida en Barcelona, 1839), escribió su gran obra: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 4 vols. (Barcelona 1842-44), la cual es, a la vez, una filosofía de la historia y una sociología fundamental, en que defiende la unidad católica de España, amenazada por el protestantismo (Inglaterra) y hace resaltar en sus múltiples aspectos la influencia del catolicismo sobre la sociedad.

Durante un bombardeo de Barcelona por el general Espartero (1843) se refugió en el Prat de Dalt, donde en mes y medio escribió *El criterio* (Barcelona 1845), conjunto de normas para el buen uso de la razón, que ha sido calificado por monseñor Torras y Bagés como el «código del buen sentido» (seny) y por Menéndez y Pelayo de «higiene del espíritu».

Las alteraciones políticas de aquellos tiempos turbulentos le decidieron a trasladarse a Madrid, donde publicó «El Pensamiento de la Nación» (1844-46), «El Conciliador» (1845) y *Escritos políticos* (1847).

En su *Filosofía fundamental*, 4 vols. (Barcelona 1846), se propone precaver a la juventud contra los errores de aquel tiempo: sensualismo, materialismo, racionalismo, idealismo, escepticismo. Para servir de texto escolar escribió la *Filosofía elemental*, 4 vols. (Madrid 1847). De carácter apologético son

7 Menéndez Pelayo, *J. M. Quadrado y sus obras*, en *Estudios de crítica hist. y literaria* V (Ed. Nacional, Madrid 1942) p.204.

* **Bibliografía:** *Obras completas*. Edición crítica por el P. Ignacio Casanovas, S.I., 33 vols. (Barcelona 1925-27). Reproducida en 8 vols. (Madrid, BAC, 1948-50); *Balmes en el primer Centenario de su muerte* (1848-1948): Pensamiento 3 (1947) (volumen extraordinario con bio-bibliografía balmesiana); Cabanach, José, *El activismo de Balmes* (s.XIX); Blanche-Raffin, A. de, *Vida y juicio crítico de los escritos de don Jaime Balmes*. Trad. esp. (Madrid 1950); Casanovas, Ignacio, S.I., *Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres*, 3 vols. (Barcelona 1932) (Trad. esp. resumida en *Obras Completas:* BAC I p.1-554); Echarri, Jaime, *Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes*: Pensamiento 3 (1947) 185-240; Font y Puig, Pédro, *Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas:* Pensamiento 3 (1947) 241-252; Gironella, J. Roig: Artículos en «Pensamiento» (1953) 377; ibid., 4 (1948) 405-431; García, Fidel, *Balmes, filósofo:* Pensamiento 3 (1947) 5-30; García de los Santos, Benito, *Vida de Balmes* (Madrid 1848); González Herrero, *Estudio histórico crítico sobre las doctrinas de Balmes* (Oviedo 1905); Gutiérrez Lasanta, F., Pbro., *Balmes, filósofo de la Hispanidad* (1948); Palau, *Bibliografía cronológica de Balmes* (Barcelona 1915); Menéndez Pelayo, M., *Dos palabras en el centenario de Balmes*, en *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid 1948) p.364; Id., *Centenario de Balmes:* Actas del Congreso Internacional de apologética (Vich 1911); Id., *Heterodoxos españoles* l.8 c.3 (BAC, Madrid 1963); Pemartín, José, *Introducción a una filosofía de lo temporal* (Madrid 1941); Riba, L., *Balmes* (Vich 1955); Vicente Feliú Egido, E., *Sistemación del pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la Historia*; Urmeneta, Fermín de, *Principios de Filosofía de la Historia:* R. Ac. de C. Morales y Políticas (Madrid 1953); Zaragueta, Juan González, Ireneo, Minguijón, Salvador y J. Corts Grau, *Balmes, filósofo social, apologista y político* (Madrid, CSIC, Instituto Balmes de Sociología, 1945) 444 págs.; *Bibliografía de Balmes*, por el P. Juan de Dios Mendoza, S.I., en «Analecta Sacra Tarraconensia» 33 (1960) (Barcelona 1961).

sus *Cartas a un escéptico en materia de religión* (Barcelona 1846), y *Pío IX*, que publicó poco antes de morir (Madrid 1847).

Balmes se caracteriza por una gran independencia de espíritu. En Cervera dedicó cuatro años al estudio intenso de la *Suma teológica* de Santo Tomás, a quien estima profundamente. Pero nunca se adhirió a ninguna escuela. Se aparta del tomismo en cuestiones de importancia: la distinción real entre la esencia y la existencia, la noción de acto y potencia, de sustancia y accidentes, del entendimiento agente y las especies impresas; tampoco admite la teoría hilemórfica para la composición de los cuerpos. Es más bien un *ecléctico*, en el buen sentido de la palabra. Prefiere seleccionar en cada autor los materiales que le parecen más aceptables, tomándolos incluso de Descartes, Leibniz, Locke y Condillac.

Bajo la influencia del P. Buffier plantea el problema de la certeza en un plano psicológico y subjetivo, que, a su vez, influyó en la escuela de Lovaina. Parte de un cierto intuicionismo basado en el sentido común o en un instinto intelectual, y establece tres verdades fundamentales: *un primer hecho* (el yo pienso), *un primer principio* (el de contradicción) y *una primera condición* (la evidencia).

Balmes preparó el resurgimiento de la filosofía cristiana en el siglo XIX. Pero más exacto que considerarle como precursor de la restauración escolástica posterior es encuadrarlo dentro de la línea de apologistas católicos de la primera mitad del siglo XIX, a todos los cuales supera en formación filosófica, en erudición histórica y en altura y solidez de pensamiento.

Las turbulencias de su tiempo le obligaron a intervenir activamente en política y a dedicar gran parte de su tiempo y de sus energías a ocuparse en asuntos de suma gravedad para la vida de la nación. León XIII, que lo conoció en Malinas, lo calificó de «el primer talento político del siglo XIX y uno de los más grandes que ha habido en la historia de los escritores políticos» [8]. Para llegar a la conciliación de los partidos rivales—liberal y carlista—propugnó el matrimonio de doña Isabel con el conde de Montemolín. «Hablamos el lenguaje de la convicción, no el de los partidos» [9]. Para resolver los grandes problemas sociales consideraba necesario resolver previamente las cuestiones políticas. «No hallo asuntos que más me plazcan que el examen de las grandes cuestiones sociales». El objeto de la civilización es «procurar el mayor bien posible

[8] L. RIBA, *Balmes* (Vich 1955) p.230.
[9] I. CASANOVAS, S.I., *Biografía de Jaime Balmes* I.4 c.3. Versión española resumida en *Obras Completas* I (Madrid, BAC, 1948) p.454ss, en que se relata todo este tema político.

(moralidad, ciencia y bienestar) para el mayor número posible». No considera suficientes los medios coercitivos: «En nuestra época, el mal no se contiene con sola represión; es necesario ahogarle con la abundancia de bien».

Como pensador posee cualidades de primer orden: *Realismo y objetividad*: «La verdad es la realidad de las cosas» [10]. «El buen pensador procura ver en los objetos lo que hay, pero no más de lo que hay». Se propone proceder siempre con orden y claridad, naturalidad y sencillez, evitando los tecnicismos complicados y las cuestiones inútiles. Tiene un temperamento analítico y observador y aconseja como procedimiento filosófico el siguiente: «Consignación de los hechos, examen concienzudo, lenguaje claro» [11]. En la investigación de la verdad debe intervenir el hombre entero: «Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre» [12]. Hay que obrar con armonía y equilibrio de todas las facultades: «El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión: he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia» [13]. Deben respetarse las opiniones de los demás: «Yo respeto demasiado a los hombres para que me atreva a insultarlos» [14]. Y, sobre todas sus demás cualidades, Balmes se atrae la simpatía por su carácter profundamente humano: «No quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad» [15].

Con Balmes colaboraron en «La Civilización» el abogado JESÚS FERRER Y SUBIRANA († 1858) y JOAQUÍN ROCA Y CORNET (1804-1873). Este último escribió: *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época, en la parte filosófica y social*, 2 vols. (Barcelona 1847), *Mujeres de la Biblia* (Madrid 1857), *Vidas de los Santos* (Barcelona 1856).

FERMÍN GONZALO MORÓN escribió un *Curso de historia de la civilización de España*. Lecciones en el Liceo de Valencia (1840) y el Ateneo de Madrid (1841), cuya reseña hizo Donoso Cortés en la «Revista de Madrid» 1 (1943) 190ss.

[10] *El Criterio* c.22: XV p.348.
[11] *El Criterio* c.22: XVI p.344; MIGUEL FLORI, *El sentido común en la filosofía de Balmes*: Pensamiento (núm. extraordinario) 3 (1947) 71-72.
[12] *El Criterio* c.22 p.349.
[13] Ibid., p.349.
[14] *Consideraciones políticas sobre la situación de España.* Prólogo: BAC VI p.18.
[15] *Filos. fund.* I c.34: XVI p.347.

JUAN DONOSO CORTES (1809-1853)*.—Nació en el Valle de la Serena (Badajoz). A los once años fue a Salamanca a estudiar lógica y metafísica. A los diecinueve terminó la carrera de derecho en Sevilla. A los veinte, por recomendación del poeta Quintana, le fue ofrecida una cátedra de literatura en el colegio de Humanidades de Cáceres, a la cual solamente asistieron dos discípulos, uno de los cuales fue Gabino Tejado. El año siguiente se trasladó a Madrid y elevó al rey una *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* (1832). Fernando VII le nombró oficial del ministerio de Gracia y Justicia. En Madrid frecuentó el Ateneo y ejerció el periodismo en «El Porvenir», «La Revista de Madrid», «El Piloto», «El Correo Nacional», «El Heraldo». Siempre conservó sus creencias católicas, pero en este tiempo su mentalidad está dominada por el liberalismo de las ideas de la Ilustración y la admiración hacia la Revolución francesa. Sentía avidez por toda clase de lecturas [16]. Fue nombrado comisario regio en Extremadura para disolver las juntas soberanas de 1835. Secretario de la Diputación Permanente de Cáceres. En 1837 fue elegido diputado por la provincia de Cádiz, distinguiéndose en el Congreso como gran orador. En 1840 se retiró a París como hombre de confianza de la reina madre proscrita. Retornó a Madrid y fue secretario particular de la reina Isabel II.

En 1847 la muerte de su hermano Pedro le impresionó vivamente, le hizo cambiar de conducta y preocuparse más en serio de su vida religiosa, aunque en política siguió siendo católico-liberal o liberal doctrinario. Pero la revolución de 1848 determinó una mutación radical en su mentalidad y repudió toda clase de liberalismo. Prosigue su labor parlamentaria pronunciando discursos sobre *La cuestión romana*, *Sobre la situación de Europa*, *Sobre la situación de España*, de un tono completamente distinto. Fue enviado como embajador a Prusia, donde solamente permaneció tres meses. Después ejerció el cargo de embajador en París (1851-53). Publicó su obra capital, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Madrid 1851; traducción francesa en 1858), por el que tuvo que hacer frente a los ataques del abate Gaduel. Murió en París en 1853. Sus últimos años fueron de un cristiano verdaderamente ejemplar.

Donoso es ante todo un magnífico orador, de estilo ampuloso, profético y relampagueante. Sus actividades diplomáticas le pusieron en contacto con los grandes acontecimientos políticos y sociales de su tiempo, en cuyo sentido profundo penetró con una agudeza y clarividencia muy superior a la de la mayoría de sus contemporáneos. Pero su pensamiento se resintió siempre de la carencia de una sólida formación filosófica. Ignoró el incipiente movimiento de restauración escolástica. Tampoco profundizó en el sentido de las corrientes criticistas e idealistas alemanas. Su estancia en Berlín apenas le sirvió más que para decir que era una ciudad buena para echarse a dormir. Sus fuentes, aparte de la Biblia y de San Agustín, fueron ante todo francesas, no sólo en cuanto al tipo de apologética brillante, elocuente, basada en hechos históricos más que en razones especulativas, sino dejándose seducir más de lo debido por el tradicionalismo de Bonald, De Maistre y Montalembert, lo que le llevó a expresiones a veces inexactas referentes a la afirmación de la necesidad de la revelación y de la fe, con detrimento de las fuerzas naturales de la razón.

Para comprender a Donoso es preciso encuadrarle dentro de su ambiente *romántico*, en que prevalece la forma sobre el fondo, el sentimiento sobre el raciocinio, la impresión inmediata sobre las abstracciones filosóficas, la ampulosidad oratoria sobre el análisis frío y disecador de los hechos escuetos.

En carta a Montalembert le confiesa: «Mi conversión a los buenos principios se debe en primer lugar a la misericordia divina, y después al estudio profundo de las revoluciones» [17]. Donoso no formula primeramente un esquema idealista y abstracto para después hacer ajustarse a él la realidad. Por el contrario, parte de su meditación sobre la realidad de las revoluciones de su tiempo, para tratar de explicarlas dentro de un esquema general de filosofía de la historia. Aspira a encuadrar los sucesos de su tiempo, así como el desarrollo general de la his-

* **Bibliografía:** *Ediciones:* De GABINO TEJADO, 5 vols. (Madrid 1854-1856); de JUAN MANUEL ORTÍ Y LARA, 4 vols. (Madrid 1903-1904); de JUAN JURETSCHKE, 2 vols. (Madrid, BAC, 1946) (excelente); *traducción francesa* por VEUILLOT: *Oeuvres de Donoso Cortés*, 3 vols. (Paris ²1862); *textos políticos* (Madrid, Rialp, 1954).
Estudios: CEÑAL, RAMÓN, S. I., *La filosofía de la historia de Donoso Cortés*: RevFil 11 (1952) 40.91-113; CATURELLI, ALBERTO, *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia* (Córdoba [Argentina] 1958); CORTS GRAU, JOSÉ, *Donoso Cortés*: RevEstPol 19-20 (1945); CORRAL, LUIS DEL, *El liberalismo doctrinario*; ARMAS, GABRIEL DE, *Donoso Cortés* (Madrid 1953); CHAIX-RUY, JULES, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète* (París, Beauchesne, 1956); GUTIÉRREZ LASANTA, F., PBRO., *Donoso Cortés, el profeta de la Hispanidad* (1953); IRIARTE, JOAQUÍN, *Pensares y pensadores* (Madrid 1958) p.1-16; LETURIA, P., *Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de Donoso*: Gregorianum 18 (1937) 481ss; LUIS MARTÍN, JOSÉ, *Proudhon y Donoso Cortés ante la propiedad privada*: RevFil 24 (1965) 317-344; ROIG GIRONELLA, J., *Balmes filósofo* (Barcelona, Balmesiana, 1969); SUÁREZ, FEDERICO, *Introducción a Donoso Cortés* (Madrid, Rialp, 1964); SCHMITT, KARL, *Donoso Cortés in gesamteuropeischer Interpretation* (Colonia 195c); SCHRAMM, EDMUND, *Donoso Cortés, Leben und Werk eines Spanischen Antiliberalen* (Hamburgo 1935); ID., *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento* (Madrid, Espasa Calpe, 1936); WERTEMEYER, DIETMAR, *Donoso Cortés. Staatsmann und theologe (Donoso Cortés. Hombre de Estado y teólogo*, trad. de SAINZ MAZPULE (Madrid, Editora Nacional, 1957).

16 Como aparece ya en las numerosas referencias a filósofos y obras históricas que hace en su primero y juvenil escrito, *Discurso de apertura en Cáceres* (1829), en *Obras completas* I (Madrid, BAC, 1946) p.23-46. Las citas en el texto señalan el tomo y la página de esta edición.

17 *Carta a Montalembert*, 26 de mayo 1840: BAC II p.210.

toria, dentro del cuadro grandioso de una filosofía o, mejor dicho, una teología de la historia, sobre un fondo fundamentalmente bíblico y agustiniano. Para él *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, «es aun hoy día el libro más profundo de la historia que el genio iluminado por los resplandores católicos ha presentado a los ojos... de los hombres» [18]. Conoce a Bossuet, de quien dice que con su discurso «nació la filosofía de la historia» [19]. En época temprana conoció y escribió sobre la filosofía de la historia de Juan Bautista Vico, a quien admira, pero de quien discrepa y se aparta en puntos fundamentales. En su concepto de la historia es difícil separar lo histórico de lo oratorio y de lo imaginativo, pero está basado en una visión, no circular, como la de Vico, sino lineal y progresiva del desarrollo de los sucesos, a la manera de una lucha secular entre las dos fuerzas antagónicas del bien y del mal, en una tensión escatológica, en que, al fin, prevalece el primero sobre el segundo.

Los factores que entran en juego son:

1.º *Dios, creador del mundo*, que rige y gobierna con su providencia el desarrollo de la historia. «La providencia viene a ser una gracia general, en virtud de la cual Dios mantiene en su ser y gobierna según su consejo todo lo que existe, así como la gracia viene a ser a manera de una providencia especial, con la que Dios tiene cuidado del hombre» [20].

2.º *La creación del hombre*, a la que sigue el abuso de la libertad de éste como causa del pecado, con la consecuencia de la corrupción parcial de su naturaleza y la debilitación de su inteligencia y de su voluntad. Donoso exagera con los tradicionalistas el alcance de los efectos del pecado sobre la inteligencia del hombre. En carta a un amigo en agosto de 1829, antes de su conversión, declara: «Las contradicciones más absurdas son el patrimonio de los hombres» [21]. «Estando enfermo el entendimiento humano, no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen delante... La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante» [22]. «Entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo... El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible». La

18 *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* l.1 c.3: BAC II p.368.
19 *Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico* (Madrid 1838): BAC I p.544.
20 *Ensayo:* BAC II p.389.
21 BAC I p.16.
22 *Carta a Montalembert:* BAC, II p.207-8.

razón sigue al error adonde quiera que va, como una madre ternísima sigue, aunque sea el abismo más profundo, al hijo de sus entrañas. El entendimiento humano es falible en tal grado, que no puede nunca estar cierto de la verdad, y la «incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, ahora se les considere juntos, ahora se les considere aislados». De todo ello deduce la necesidad de la revelación divina, la cual se extiende hasta el lenguaje [23]. Es más: «el lenguaje y la sociedad no son asunto de invención ni de revelación, sino de creación: siendo atributos esenciales de la naturaleza del hombre, fueron creados cuando su naturaleza fue creada».

3.º Una pieza esencial en el concepto donosiano de la historia es su *visión teocéntrica y cristocéntrica* de su desarrollo, centrado en torno a la encarnación de Cristo y de su obra redentora en la cruz, perpetuada en la Iglesia a través de los siglos. Así, la historia, centrada en Cristo, viene a ser historia del Cuerpo místico de Cristo.

4.º *La filosofía de la historia* consiste en ordenar los sucesos particulares en función de la idea de que la historia se desarrolla en un triunfo externo y natural del mal sobre el bien, pero al mismo tiempo en el triunfo interno y sobrenatural de Dios sobre el mal. «Esta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia» [24]. Es una «lucha gigantesca entre el bien y el mal, o, como San Agustín diría, entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo» [25].

Donoso, anticipándose a Toynbee, formula en esta ley el mecanismo de la historia: «La vida social, como la vida humana, se compone de la acción y de la reacción del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes» [26]. Es una tensión en que las fuerzas se equilibran y compensan, de suerte que, si predominan las de reacción, en ese caso el dinamismo de la historia se paraliza en la inmovilidad; y si prevalecen las fuerzas de acción, la historia se convierte en un caos. En la historia se va mezclando la acción invasora del mal y del pecado con la historia de la gracia, que terminará en el triunfo de Cristo.

Las fuerzas invasoras tienen dos estados: «hay uno en que están derramadas por toda la sociedad, en que están representadas sólo por individuos; hay otro estado agudísimo de enfermedad, en que se reconcentran más y están representadas por asociaciones políticas». A ese derramamiento o dispersión

23 *Ensayo* l.1 c.3 et passim: Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3: BAC II p.110-11.
24 *Carta a Montalembert:* BAC II p.209.
25 Ibid., II p.208.
26 *Discurso sobre la dictadura:* BAC II p.189.

y a la concentración de cada una de las fuerzas antagónicas responde, como reacción, el mismo fenómeno en la contraria. A este mecanismo de acción y de reacción corresponde el hecho de la dictadura. «Yo digo que, no existiendo las fuerzas resistentes, lo mismo en el cuerpo humano que en el cuerpo social, sino para rechazar las fuerzas invasoras, tienen que proporcionarse necesariamente a su estado. Cuando las fuerzas invasoras están derramadas, las resistentes lo están también; lo están por el gobierno, por las autoridades, por los tribunales; en una palabra, por todo el cuerpo social; pero cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano» [27].

Donoso da una interpretación teológica de las revoluciones, en virtud de su identificación del mal con las fuerzas invasoras. La revolución es la concentración de las fuerzas del mal en una acción negativa en el curso de la historia. Hay revoluciones superficiales, y las hay profundas. Estas últimas son las realmente providenciales. «Cuando las revoluciones presentan esos síntomas, estad seguros que vienen del cielo, y que vienen por culpa y para castigo de todos» [28]. Primero destruyeron la monarquía y trajeron la república; después destruyeron la república y trajeron la tiranía, la dictadura y, finalmente, la muerte de la libertad. «¿No sabéis a esta hora que la libertad acabó?... ¿No la habéis visto vejada, escarnecida, herida alevosamente por todos los demagogos del mundo?» «¡La libertad acabó!» [29] La lucha y la tensión comienzan a partir de la ambición del primer hombre tentado por el demonio: «Seréis como dioses». *Eritis sicut dii*. Y su desarrollo es el siguiente: «Y seréis como los ricos; ved ahí la fórmula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. Y seréis como los nobles; ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases medias contra las clases nobiliarias. Y seréis como los reyes; ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases nobiliarias contra los reyes. Por último, señores, y seréis a manera de dioses; ved ahí la fórmula de la primera rebelión del primer hombre contra Dios. Desde Adán, el primer rebelde, hasta Proudhon, el último impío, ésa es la fórmula de todas las revoluciones» [30]. Tres grandes ideas han invadido la Europa: la idea católica (que corresponde a la Francia de Carlomagno), la idea filosófica (la filosofía impía de la

[27] *Discurso sobre la dictadura:* BAC II p.189-190.
[28] Ibid., II p.192.
[29] *Discurso sobre la dictadura:* BAC II p.197.
[30] Ibid., II p.193.

Francia de Voltaire), y la idea revolucionaria (la Francia de Napoleón). Con ello ha llegado la dictadura, y, por lo tanto, ya no es posible la elección entre dictadura y libertad, pues la libertad ha muerto; sino entre la menos mala entre todas las clases de dictadura. Por esto Donoso exclama: «Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas» [31].

Donoso simbolizó el juego de las dos fuerzas motoras de la historia en la un poco sofística comparación de *los dos termómetros*. Esas dos fuerzas antagónicas (el bien y el mal), difusas y esparcidas en el cuerpo social actúan en razón inversa de su respectiva concentración. Son como dos termómetros, cuyas columnas suben o bajan según que predomine uno u otro de los dos factores contrarios. «Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que, cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo; y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia» [32]. Es decir, cuando la represión interior, espiritual, del bien y de la religión está en la cumbre, es el reinado de la libertad y la represión del mal llega a cero. Y, viceversa, cuando la represión espiritual va disminuyendo, o cuando se acerca o llega a cero, entonces sube hasta el máximo la represión de las fuerzas del mal, llegando a la tiranía, al despotismo, a la dictadura y a la pérdida de la libertad. Las etapas de la pérdida de la libertad en el mundo son las siguientes: 1) Antes de la venida de Jesucristo. Arreligiosidad total. Poder despótico y tiránico. Normalidad de la esclavitud. 2) Venida de Jesucristo, el gran Libertador. La represión política desaparece donde predomina la doctrina cristiana, en la comunidad cristiana regida por el amor. 3) En los tiempos apostólicos, al desarrollo de un germen de licencia corresponde un germen de gobierno, y las cuestiones se resuelven por jueces árbitros. 4) Con el advenimiento del feudalismo aumenta la pasión, y se crea la monarquía feudal, que es la más débil de las monarquías. 5) En el siglo XVI disminuye la religiosidad con el gran escándalo luterano. Aparecen las monarquías absolutas, en que los reyes lo pueden todo. 6) Consecuencia del descenso en el nivel religioso es la creación de los ejércitos permanentes, que son como los brazos del poder. 7) Baja más aún

[31] Ibid., II p.204.
[32] *Discurso sobre la dictadura* II p.198.

el termómetro religioso, y se crean los cuerpos de policía, que son los ojos del poder. 8) Se debilita más aún la conciencia religiosa, y aumenta la tiranía creando la centralización administrativa, que son los oídos del poder. El termómetro religioso desciende todavía más, y se inventa el telégrafo, que es la omnipresencia del poder. Todo esto desemboca en la gran tiranía universal: «Señores, las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso; todo está preparado para ello; señores, miradlo bien, ya no hay resistencias, ni físicas ni morales; no hay resistencias físicas, porque con los barcos de vapor y los caminos de hierro no hay fronteras; no hay resistencias físicas, porque con el telégrafo eléctrico no hay distancias; y no hay resistencias morales, porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos»[33].

Pero es inexacto presentar a Donoso como partidario de la dictadura, como hace Karl Schmitt. La dictadura es el punto en que desemboca la corrupción progresiva de un siglo, que, a su vez, es el preludio de la gran dictadura universal. Es el resultado inevitable del juego o de la lucha entre las fuerzas de la reacción y de la revolución. A la dictadura se llega al término de una larga corrupción y perversión del orden, que va anulando la fuerza de las leyes ordinarias que deben regir normalmente la vida de los pueblos, y con ello se va suprimiendo gradualmente la libertad hasta desembocar irremediablemente en la tiranía.

Sea lo que sea del valor de las leyes donosianas de la historia, no se le puede negar el mérito de haber sabido interpretar el sentido de los grandes acontecimientos de su tiempo, contemplados desde su puesto privilegiado de observador, especialmente la importancia del socialismo. Otra de sus célebres «profecías» fue el fin del imperio de Inglaterra y la hegemonía universal, personificada en Rusia, cuando nada podía hacerlo sospechar. Bajo el dominio absoluto de los zares, le asigna como misión la de ser la encarnación colosal de las fuerzas concentradas del socialismo. También fue clarividente en señalar a los Estados Unidos como el coloso de la revolución industrial. En cambio no conoció, o no supo valorar suficientemente el significado de Marx y Engels, que ya entonces fraguaban sus planes doctrinarios. Para Donoso, la revolución estaba personificada en el socialismo de Fourier y Saint Simon, de Girardin y, sobre todo, de Proudhon, negadores de Dios y de todo orden sobrenatural. En ellos condensa el satanismo de la negación de Dios y, junto con ello, la de toda autoridad y de toda moral, para terminar en el imperio del materialismo y de la fuerza bruta.

[33] Ibid., II p.201.

«Yo no había comprendido nunca la rebeldía gigantesca de Luzbel hasta que he visto con mis propios ojos el orgullo insensato de Proudhon; la ceguedad humana casi ha dejado de ser un misterio a vistas de la ceguedad incurable y sobrenatural de las clases acomodadas. En cuanto al dogma de la perversión ingénita de la naturaleza humana y de su inclinación al mal, ¿quién la pondrá en duda sin poner los ojos en las falanges socialistas?»[34]. Los socialistas no se contentan con relegar a Dios en el cielo, sino que, pasando más allá, hacen profesión de ateísmo y le niegan en todas partes. Supuesta la negación de Dios, fuente y origen de toda autoridad, la lógica exige la negación de la autoridad misma con una negación absoluta[35].

El *Ensayo* de Donoso tuvo que sufrir los ataques del abate Gaduel. Ciertamente que pueden señalarse en él expresiones poco correctas y hasta equivocadas teológicamente. Pero, no obstante su flojedad, inherente a todas las «filosofías de la historia», quedan en Donoso intuiciones y aciertos que, unidas a su privilegiada elocuencia, le dan derecho a un puesto destacado entre los filósofos del siglo pasado.

Gabino Tejado (1819-1891).—Extremeño. Discípulo de Donoso Cortés en el colegio de Humanidades de Cáceres. Escribió su biografía e hizo una edición de sus obras (5 vols., Madrid 1854-55). Fue periodista, poeta y novelista. Su novela *Víctimas y verdugos* está enmarcada en el ambiente de la Revolución francesa. Primero fue tradicionalista, a la manera de Donoso, y después se inclinó al tomismo por influjo del P. Ceferino González. Tradujo a Manzoni y los *Elementos de filosofía especulativa*, de José Prisco, 2 vols. (Madrid 1866). Ingresó en la Academia Española con un discurso sobre *Algunas ideas sobre la civilización moderna en relación con la religión* (Madrid 1881). Su obra apologética *El catolicismo liberal* y *Respuestas claras y sencillas a las objeciones que más comúnmente suelen hacerse contra la religión* llegó a siete ediciones en vida de su autor.

José María Quadrado y Nieto (1819-1896).—Nació en Ciudadela (Menorca). Eminente historiador y gran apologista. Siguió primero el tradicionalismo de Donoso y después pasó al tomismo del P. Ceferino. Colaboró con Parcerisa en *España, sus monumentos y artes, su naturaleza y su historia*. De la serie *Recuerdos y bellezas de España*, redactó los volúmenes *Castilla la Nueva, Aragón, Asturias y León, Baleares, Valladolid, Pa-*

[34] *Carta a Montalembert:* BAC II p.210.
[35] *Ensayo* l.2 c.9; l.3 c.4.5.

lencia y Zamora, Salamanca, Avila y Segovia (Madrid 1844-1883). *Discurso sobre la Historia Universal* (continuación del de Bossuet, desde Carlomagno hasta nuestros días, 2 vols., Barcelona 1880). *Ensayos religiosos, políticos y literarios* (Palma de Mallorca 1893-96) [36].

II. CONTRA EL KRAUSISMO

FRANCISCO JAVIER CAMINERO Y MUÑOZ (1837-1885).-Natural de Cervatos de la Cueza. Profesor de la universidad de Valladolid y en El Escorial. Obispo electo de León. Sigue un tradicionalismo moderado en la línea de Donoso. Buen escriturista. Escribió un *Manuale isagogicum in Sacram Scripturam* (Lugo 1868), *Estudios críticos sobre el Nuevo Testamento* (1882). Comentó el *Libro de Job* (edición de S. Diego, S. I., Santander 1923). Como apologista combatió a los racionalistas y materialistas: *Lá fe y la ciencia* (1872). *El Dr. Büchner o el catecismo de los materialistas* (1874). *La divinidad de Jesucristo ante las escuelas racionalistas* (1878). En el acto de su ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas pronunció el discurso *La filosofía disidente, en lo que tiene de tal, no puede darnos la verdad, y en sus aplicaciones a las ciencias morales y políticas no puede darnos el bien* (Madrid 1880). Contra los krausistas escribió dos series de artículos: *Examen crítico del krausismo*: «Revista de España» 10,12,13,14 (1869-1870), y *Estudios krausistas: La Defensa de la Sociedad*, vol.8 (1867-1876). *La cuestión tradicionalista* [37]. Su actitud ante la filosofía escolástica la expone en su contestación a Tiberghien, el cual, en su *Introduction à la Philosophie* (Bruselas 1869), afirmaba que «la escolástica se ha detenido en Santo Tomás». «Nada nos importa, pues no nos apoyamos en esa filosofía. En esta materia hay que hacer abstracción de los vientos que corren. Filósofos respetables de la actualidad, sacerdotes dignos, corporaciones religiosas potentes, han tomado a su cargo restaurar la filosofía tomista, llamándola la filosofía católica. Los enemigos de la teología católica aceptan aquella denominación, porque significa la identidad y solidaridad del catolicismo y la filosofía escolástica; y están bien seguros de que ésta hace tiempo que murió, sin que nadie pueda resucitarla, sino, a lo más, galvanizar su cadáver. ¿Podría hacerse cosa que más les lisonjeara que identificar el catolicismo con una filosofía muerta y podrida? En la filosofía escolástica hay tres elementos: el sentido común, el aristotélico y el cristiano. El primero siempre vive, el segundo está muerto casi en su totalidad, y el tercero no es filosofía escolástica, sino dogma y moral cristiana. ¡Oh! Si los doctores católicos abandonaran la filosofía escolástica a su suerte y se dedicaran a defender el catolicismo con el sentido común y la ciencia, no con la metafísica, otros resultados verían, otra sería su influencia sobre las inteligencias modernas, no sería tan inminente el peligro de su religión y la nuestra, otros serían los lectores de Ortí y Lara, de Ceferino González, de la «Civiltà Cattolica» [38].

JUAN MANUEL ORTI Y LARA (1826-1904).—Natural de Marmolejo. Estudió derecho y letras en Granada, donde fue catedrático. Después ocupó la cátedra de metafísica en la universidad de Madrid (1880). Dirigió «La Ciudad de Dios», «La Ciencia Cristiana» (1877) y «El Universo» (1901-1904). Fue un batallador incansable. Combatió a los krausistas, el liberalismo doctrinario de Moreno Nieto, el liberalismo católico de Pidal y Mon, y extendió sus ataques al mismo Menéndez Pelayo. Censura al P. Ceferino como excesivamente benévolo en sus juicios sobre determinados sistemas filosóficos. Representa el escolasticismo en su forma más rígida e intransigente. Opina que la «gran variedad de doctrinas y enseñanzas filosóficas... que se registran en la historia de los tres últimos siglos, todas o casi todas son falsas» [39]. Según su biógrafo, Damián Isern, sostenía que, «fuera de la escolástica y fuera también de aquellos en quienes la luz de la fe suple con ventaja la ausencia de conceptos científicos, todos los demás, cuando discurren sobre tales cuestiones, apenas si aciertan en ninguna de ellas, y suelen dar, en cambio, en errores y dislates, tanto mayores cuanto más presumen de sabios» [40]. Las doctrinas modernas, «más que para ilustrar, sirven para pervertir el espíritu y el corazón, seduciéndolos dolorosamente y sometiéndolos al yugo de perniciosos errores y de tendencias en extremo alarmantes y peligrosas» [41]. Son «*nubes sine aqua* producidas en el horizonte de las ciencias racionales por aquella quintaesencia de protestantismo que lleva el nombre de *espíritu moderno*»; «en el orden filosófico, quien no está con la filosofía cristiana está con ese malhadado espíritu, ciego en verdad, aunque se transfigure en ángel de luz, y engendrador, si no siempre de una ciencia absurdamente impía, a lo menos de una ciencia vana, superficial e incoherente, locuaz, que nada edifica en el entendimiento ni en el corazón, y que transmitida a la juventud por ministerio de la enseñanza dispone su entendimiento a dejarse llevar de todo viento de doctrinas funestas» [42].

Considera que «la filosofía es una ciencia formada y, por consiguiente, perfecta en su género» [43]. Ha sido hecha por los mayores ingenios del humano linaje, y muy particularmente por los doctores y escritores católicos, guiados por la doble luz de la razón y de la fe. Por lo tanto, al entendimiento humano no le es dado crear una ciencia que ya existe ni alterar sustancialmente el orden de las verdades que encierra bajo

36 GASPAR SABATER, *José María Quadrado* (Palma de Mallorca 1967). Como escritor católico, colaboró en «El Católico», «El Pensamiento de la Nación» y «El Conciliador», de Balmes, y fue director del semanario «La Unidad Católica». Según Sabater, «su aparición señala el inicio de lo que ha venido llamándose el renacimiento mallorquín». El primer volumen de sus *Ensayos* (1883) lleva un extenso y encomiástico estudio preliminar de Menéndez y Pelayo.

37 En «Revista de España» 26 (1872).

38 «Rev. de España» 12 (1870) 124-25.

39 *Psicología* (Madrid ^{6}1880) p.VII.

40 DAMIÁN ISERN, *Ortí y Lara y su época* (Madrid 1904) p.76; R. CEÑAL, *La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX*: RevFil 15 (1956) 440.

41 *Psicología* p.VII.

42 *Lógica* (Madrid ^{5}1870) p.VIII.

43 *Psicología* p.VI.

una forma metódica acabada. De aquí que considere como «error esencial» y «vana presunción» cualquier intento, como el de Descartes, de abrir caminos nuevos y romper la «tradición científica, encargada de transmitir de una generación en otras los tesoros de la inteligencia» [44]. Unamuno, que fue discípulo suyo, lo llama «profesor, que no maestro» [45].

En conformidad con esta actitud, sus libros de texto—redactados en forma de preguntas y respuestas para ser aprendidos de memoria—carecen de toda originalidad. Sus doctrinas están calcadas primeramente en Liberatore; más tarde añade algo de Kleutgen, Taparelli, Prisco y Sanseverino. Sus propósitos están muy lejos de cualquier innovación, y en realidad sus manuales no contribuyeron gran cosa al avance ni a siquiera consolidar el crédito de la recién restaurada escolástica. Incluso sirvieron más bien para disgustar de ella a quienes buscaban horizontes un poco más amplios y más abiertos en la universidad.

De la misma cerrazón se resienten sus obras apologéticas, no obstante su mérito y que, dejando aparte su tono excesivamente agresivo, fueron útiles y beneficiosas en momentos de dura lucha contra tendencias abiertamente heterodoxas [46]. Especialmente mantuvo una ofensa abierta y tenaz contra el krausismo. Superaba a casi todos sus adversarios en el dominio del alemán y en el conocimiento directo de los textos de Krause. Su información es directa y de primera mano, su exposición, ceñida y exacta; su análisis crítico, certero, y no hay que añadir que implacable. Con toda claridad manifiesta sus propósitos: «Pongamos, pues, la segur a la raíz de este árbol maldecido, trasplantado en mal hora a esta clásica tierra de España por la mano de un profesor español, alucinado tristemente fuera de ella hasta el extremo de olvidar las tradiciones católicas de su patria para convertirse en eco misterioso y siniestro del panteísmo germánico» [47]. La labor de Ortí y Lara fue eficaz en cuanto a poner de manifiesto la endeblez del krausismo, tanto en su original alemán como en sus seguidores españoles, contribuyendo decisivamente a su descrédito como filosofía. Pero no lo fue tanto en orden a detener, ni siquiera a frenar, un movimiento que tenía raíces y fundamentos más profundos, y en que la bandera del sistema krausista como tal no era más que un pretexto tras del que se ocultaban otros propósitos de mucho más alcance.

44 Ibid., p.VII.

45 M. DE UNAMUNO, *Paisajes del alma*, en *Obras* I (1951) p. 918.

46 *Las obras* y varios escritos de ORTÍ Y LARA son muy numerosos y vale la pena enumerarlos:
Lecciones sumarísimas de metafísica y filosofía natural según la mente del angélico Doctor Santo Tomás de Aquino (Madrid 1887); *Principio del derecho natural* (1887); *Cartas de un «filósofo integrista» al director de «La Unión Católica»* (Madrid 1889); *Curso abreviado de metafísica y filosofía natural* (1891); *La última etapa del liberalismo católico* (1893); *Curso abreviado de psicología, lógica y ética* (1899); *Relaciones entre la filosofía especulatoria y las ciencias físicas y naturales* (1899); *La sofistería democrática, o examen de las lecciones de D. Emilio Castelar acerca de la civilización en los cinco primeros siglos de la Iglesia* (Granada 1861); *El racionalismo y la humildad* (Madrid 1862); *Ensayo sobre el catolicismo* (1864); *Krause y sus discípulos, convictos de panteísmo* (1864); *Lecciones sobre el sistema de filosofía del alemán Krause* (1865); *Lógica* (^{4}1868, ^{5}1870); *Psicología* (^{3}1867, ^{4}1868); *La Inquisición* (1877); *Metafísica y ontología* (1887); *La ciencia y la divina revelación, o demostración de que entre las ciencias y los dogmas de la religión católica no pueden existir conflictos* (1881); *Catecismo de los textos vivos* (1884). Cf. VICENTE CACHO, *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid 1962) p.117-118.164; D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid 1966) p.22; P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* (Paris 1936) p.200.

Escribió su biografía DAMIÁN ISERN (1852-1914), natural de Palma de Mallorca, que sigue la orientación escolástica y tomista. Murió en un sanatorio psiquiátrico. Escribió: *Ortí y Lara y su época* (Madrid 1904), *De las evoluciones sociales y los métodos en la política*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 1895), *Del desastre nacional y sus causas* (Madrid 1899).

FRANCISCO NAVARRO VILLOSLADA (1818-1895).—Natural de Viana (Navarra). Se distinguió como novelista histórico-romántico: *Doña Blanca de Navarra, Doña Urraca de Castilla, Amaya*. Perteneció al partido carlista. Colaboró en el periodico satírico *El Padre Cobos*. Fundó *El Pensamiento Español* (1860) y en él mantuvo en 1867 la campaña de los «textos vivos» contra los krausistas.

ANTONIO APARISI Y GUIJARRO (1815-1872).—Valenciano. Gran abogado y excelente orador forense y político. Jefe del partido de don Carlos. Se le debe el lema «Dios, Patria y Rey». Tomó parte en la campaña de los «textos vivos». Denunció los errores krausistas en su discurso de 3 de diciembre de 1864 en la sociedad «La Armonía» [48]. «La razón iluminada por la fe se llama Tomás de Aquino. La razón enemiga de la fe se llama Federico Krause» [49]. «El liberalismo es la razón humana sacudiendo, soberbia, el yugo de la fe, el derecho humano emancipado del derecho divino» [50]. «El que es dueño de la juventud es dueño del porvenir» [51].

ALEJANDRO DE LA TORRE Y VÉLEZ.—Canónigo lectoral de Salamanca. Acusó de panteísmo a los krausistas en un discurso inaugural de la universidad de Salamanca: *El discurso del académico de la Historia Sr. D. Fernando de Castro del 7 de enero de este año, examinado a la luz de la doctrina y de la verdad histórica* (Salamanca 1866). *Sanz del Río contra Alejandro Torre Vélez. Bosquejo de una filosofía cristiana de la historia, a la luz del descubrimiento del Nuevo Mundo* (Salamanca 1884).

MIGUEL SÁNCHEZ († 1889).—Sacerdote. Orador en el Ateneo de Madrid. Su revista *El consultor de los párrocos*, 6 vols. (1872-77), le mereció una corrección del obispo de Salamanca. Fogoso apologista, impugnó a Renán, a los espiritistas *(El espiritismo)*, a Haeckel *(El transformismo o darwinismo)*, a Dumas *(El divorcio)*, a los krausistas *(La filosofía anticatólica)* y a los integristas *(Los intransigentes y la doctrina católica*, Madrid 1882). Escribió

47 *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause*, pronunciadas en «La Armonía». Sociedad literario-católica (Madrid 1865) p.2.

48 *Discursos políticos y académicos* (Madrid 1873) p.551-65.

49 *Obras completas* II (Madrid 1873) p.560.

50 *Obras* II p.465.

51 *Obras*, 5 vols. (Madrid 1873-77).

también *Examen teológico-crítico de la obra del Excmo. Sr. Cándido Nocedal, titulada Vida de Jovellanos* (Madrid 1881). Escribió asimismo sobre *La libertad de cultos*, un *Cursus theologiae dogmaticae* (1874), seis tomos de sermones y una colección de Santos Padres. Armando Palacio Valdés hace una semblanza de él en *Los oradores de El Ateneo* [52].

ADOLFO DE CASTRO.—Historiador un poco ecléctico al estilo francés. Escribió *El racionalismo en la Real Academia Gaditana de Ciencias y de Letras* (1877), contra los krausistas gaditanos Alfonso Moreno Espinosa y Romualdo Álvarez Espino. *Historia de los protestantes españoles* (Cádiz 1851). *Filosofía de la muerte* (Cádiz 1856).

RAMIRO FERNÁNDEZ VALBUENA (1848-1922).—Natural de Huelde (León). Canónigo de Badajoz y obispo auxiliar de Santiago de Compostela. Mantuvo una polémica con el krausista Tomás Romero de Castilla: *¿Se opone el krausismo a la fe católica? ¿O católico o krausista? Observaciones acerca de la ortodoxia del krausismo. ¿De Santo Tomás o de Krause? Disonancias armónico-tomistas, o sea la Teodicea de Krause refutada con la doctrina de Santo Tomás* (Badajoz, La Industria, 1883). Son notables sus libros *La Arqueología grecolatina ilustrando al Evangelio. Egipto y Asiria resucitados* (apología de la Biblia en 4 vols.). *La Religión a través de los siglos*, 3 vols. Entre sus numerosos folletos apologéticos pueden citarse *El darwinismo en solfa, Copérnico ante el criterio católico, La Inquisición, La Sagrada Escritura como fuente histórica*, etc.

FRANCISCO MATEOS GAGO (1827-1890).—Nació en Grazalema. Catedrático de hebreo en la universidad de Sevilla. Polemista agudo, aunque de tono un poco agrio. Replicó a Castelar y a Federico de Castro, que lanzó la pregunta: ¿Qué hizo la teología por España? Sus dotes de dialéctico, junto con un notable conocimiento de la historia, las puso de manifiesto en su libro *Juana, la Papisa, contestación a un articulista papisero* (Sevilla 1878), contra un tal Herranz, alcalde de Santander.

JOSÉ ORTIZ Y JOVÉ.—Canónigo de León. Publicó dos farragosos volúmenes sobre *El Catolicismo y el Krausismo, o sea el Catolicismo y la Ciencia acatólica contemporánea* (I, Madrid 1878; II, 1884). En ellos se entretiene en digresiones apologéticas, sin entrar para nada en el examen del krausismo. Promete otros dos, que no sabemos si llegó a publicar.

VALERO PALACÍN Y CAMPO (1827-1895).—Canónigo magistral de Huesca. *Armonía y dependencia entre el Catolicismo y la Razón, que lo rechaza; entre su moral y el corazón, que lo repugna*, etc. (Huesca 1870). *La verdad, la bondad y la belleza, afrenta del panteísmo actual* (Huesca 1884). *El fondo del orador y el fondo de la elocuencia para la época presente y la futura* (Madrid 1872).

III. IMPUGNACIONES DE DRAPER

La aparición del libro del norteamericano Guillermo Draper: *Los conflictos entre la Religión y la Ciencia* (traducido por A. Gómez Pinilla [Valencia] y por Arcimis, amigo de Giner, con un prólogo de Salmerón, Madrid ^{2}1885), fue ocasión de un nutrido grupo de impugnaciones de un tono y un valor científico más elevado, buena muestra del avance en la formación de los apologistas españoles.

ANTONIO COMELLAS Y CLUET (1832-1884).—Nació en Berga (Barcelona). Estudió en el seminario de Vich y se ordenó de sacerdote en 1856.

[52] A. PALACIO VALDÉS, *Los oradores del Ateneo. Don Miguel Sánchez:* Revista Europea (9 febrero de 1877) 1-7.

Enseñó teología en el seminario de Solsona (1862-70) y fue canónigo de la catedral (1870). Fue un autodidacto que pasó su vida retirado y entregado al estudio. Su pensamiento está basado en la tradición escolástica—Santo Tomás, San Buenaventura, Suárez—, pero con una libertad e independencia que le permiten dar acogida a otras corrientes modernas, si bien sometiéndolas a una aguda crítica cuando llega el caso. Estima profundamente a Balmes, lo cual no le impide apartarse de él y censurar algunas de sus opiniones. Dominaba el alemán y cita con precisión a Kant, Krause, Hegel, así como a Cousin, Spencer, etc. Menéndez Pelayo dice en carta a Laverde [53]: «Es un pensador de primera fuerza, y desde Balmes acá no hemos visto en España nada semejante» [54].

Un escrito suyo sobre la Trinidad provocó una polémica. Contra los *Conflictos*, de Draper, escribió *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia* (Barcelona 1880). Habla ya en ella del proceso triádico. Más original e independiente se muestra en su obra principal: *Introducción a la filosofía, o sea Doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia* (Barcelona 1883). En el prólogo declara que «el presente escrito pertenece a la serie de los que en estos últimos tiempos se han publicado para la restauración de la filosofía en sentido escolástico: restauración felizmente emprendida y continuada con gloria por filósofos insignes, y en nuestros días alentada y dirigida por el papa León XIII en su encíclica *Aeterni Patris* [55]. Pero al mismo tiempo se propone hacer avanzar la filosofía tradicional enriqueciéndola con las aportaciones de los descubrimientos modernos.

Dentro de estos propósitos y sobre una base de dogmatismo realista adopta un procedimiento triádico, que evoca un poco la dialéctica hegeliana de la tesis, antítesis y síntesis. Para llegar al ideal de la ciencia hay que partir de la realidad actual (momento empírico), que lanza al hombre a un ideal (momento abstractivo) hasta llegar a la síntesis o fusión en la posesión del ideal (momento sintético). El término del proceso es llegar al «supremo ideal de la ciencia», que es la «intuición del ser infinito» [56].

TOMÁS DE CÁMARA Y CASTRO, O.S.A. (1847-1904).—Obispo de Salamanca. Escribió *La ciencia y la divina revelación. Contestación a la historia de los conflictos entre la religión y la ciencia de Juan Guillermo Draper* (Valladolid 1880, ^{3}1883).

JOAQUÍN RUBIÓ Y ORS (1818-1899).—Catedrático en Valladolid y Barcelona. Colaboró en «La Religión» con Joaquín Roca y Cornet. Escribió *Memoria crítico literaria sobre «El judío errante»* (1845), contra Eugenio Sue. *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia, o sea la obra de Draper ante el tribunal del sentido común, de la razón y de la historia* (Madrid 1881).

JUAN MIR, S.I. († 1917).—Escribió varios volúmenes sobre cuestiones apologéticas: *La creación* (Madrid 1890, ^{3}1903). *El milagro* (1895), *La profecía* (1903), *La Inmaculada Concepción* (1905).

MIGUEL MIR (1841-1912).—Nació en Palma de Mallorca. Hermano del anterior. Escribió *Harmonía entre la ciencia y la fe* (Madrid 1881, 1885).

JOSÉ MENDIVE, S.I. (1836-1906): *La religión católica, vindicada de las imposturas racionalistas* (Madrid 1883, 1897).

[53] 12 de febrero de 1883.

[54] A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Un filósofo catalán: Antonio Comellas y Cluet*, en *Cultura española* (1907) p.287-93.603-615.1099-1115; M. SOLANA, *Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia:* Pensamiento 3 (1947) 73-108; R. CEÑAL, *La fil. esp. en la segunda mitad del siglo XIX:* RevFil 15 (1956) 442-4; J. SARRÍ MUNTADA, *Las directrices filosóficas de A. Comellas:* RevFil 24 (1965) 77-107.

[55] Ibid., p.XIII.

[56] *Introducción a la fil.* p.389.

IV. Contra el materialismo y el positivismo

El materialismo y el positivismo en las ciencias utilizadas como armas de combate contra la Sagrada Escritura dieron motivo a una copiosa literatura apologética. El médico catalán Pedro Vergés y Vernis escribió *Refutación del tratado Fuerza y Materia del doctor en medicina Luis Büchner* (Barcelona, Tipografía Católica, 1883). El sacerdote, también catalán, Jaime Almera escribió una *Cosmogonía y Geología* (Barcelona 1878). El dominico Ramón Martínez Vigil, obispo de Oviedo, escribió una valiosa *Historia natural* y *La Creación, la Redención y la Iglesia ante la Ciencia, la crítica y el racionalismo*, 2 vols. (Madrid 1890). El P. Juan José Urráburu, S.I., escribió *El principio vital y el materialismo ante la ciencia y la filosofía* (siete artículos en «Razón y Fe», tomos 8-13, 1904-1905). El P. Juan González de Arintero, O.P. († 1928), dedicó sus primeras actividades, antes de centrarse en la mística, a obras científicas de carácter apologético: *La providencia y la evolución* (Valladolid 1904), *Teleología y Teofobia* (Valladolid 1904), *La evolución y la filosofía cristiana* (Madrid 1898), *El Diluvio universal* (Vergara 1891), *El Examerón y la ciencia moderna* (Valladolid 1901)[57]. El P. Eduardo Llanas escribió sobre *La universalidad del Diluvio y Los seis días de la Creación*. Sobre *El Espiritismo y el Hipnotismo* (Palencia 1888) escribió el P. Juan Vilá, O.P.

Las cuestiones promovidas por el racionalismo, el liberalismo, la libertad de pensamiento y de cultos dieron origen a una amplia actividad de los apologistas católicos. José Lorenzo Figueroa escribió sobre *La libertad de pensar y el catolicismo* (Madrid 1868), donde al final hace una impugnación de las doctrinas de Donoso Cortés. Don León Carbonero y Sol (1812-1902), natural de Toledo, profesor de árabe en Sevilla, ejerció una dilatada labor apologética durante muchos años. Tradujo *Opúsculos de Santo Tomás de Aquino* (Sevilla 1862). *Compendio de Teología* (Madrid 1880). Dedicó un libro a la muerte trágica de los perseguidores de la Iglesia. Fundó en Sevilla el periódico «La Cruz» (1852), en cuya dirección le siguieron su hijo Manuel Carbonero y Sol y Meras, y después Manuel Sánchez de Castro, catedrático de derecho natural en Sevilla.

En el debate sobre la libertad de cultos en las Cortes de 1869 intervinieron el arzobispo de Santiago Miguel García Cuesta († 1873), que escribió *Pastorales*. Antolín Monescillo (1811-1897), obispo de Jaén y cardenal arzobispo de Valencia, que tradujo y completó la *Historia de la filosofía* de Bouvier y el *Diccionario de Bergier*. Vicente Manterola (1831-1891), canónigo, que se enfrentó con Castelar en las Cortes.

El obispo de Vich don José Torras y Bagés (1846-1916), de Villafranca del Panadés, se distinguió por sus *Cartas pastorales*, 5 vols., traducidas por el P. Ignacio Casanovas, basadas en un recio tomismo. Escribió notables tratados de *Estética* y sobre *La tradición catalana*. San Antonio María Claret (1807-1880), además de su actividad pastoral, fundó la «Librería Religiosa» en Barcelona, donde se editaron numerosos libros de materias apologéticas. Don Félix Sardá y Salvany dirigió la «Revista Popular», y editó ocho volúmenes de «Propaganda Católica» (Barcelona 1894). Su célebre obra *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes* (Barcelona 1884), de fondo correcto, aunque de forma un poco hiriente y menos acertada, es buena muestra del grado de exacerbación a que había llegado la controversia en aquellos tiempos. Moreno Labrador es autor de *Analogía de la fe*. El canónigo doctoral de Valencia Niceto Alonso Perujo escribió *Manual del apologista, Lecciones sobre el Syllabus, La pluralidad de los mundos habitados*

[57] P. Adriano Suárez, *Vida del maestro J. G. Arintero*, 2 vols. (Cádiz 1936).

ante la fe católica, El apologista católico, 2 vols. (Valencia 1884). Manuel Muñoz Garnica, lectoral de Jaén, entre otras obras tiene un *Estudio sobre la elocuencia sagrada*. El presbítero don José Salamero y Martínez fue director de «La Lectura Católica» y autor de numerosas obras apologéticas: *Dios sobre todo, o la Razón eterna sobre el racionalismo moderno, Exégesis de los Libros Santos, La crisis religiosa, causa principalísima de la crisis social, tiene en el catolicismo su remedio más eficaz*. Discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 1880). Francisco de Asís Aguilar tiene un *Compendio de Historia eclesiástica general*, 2 vols. (Madrid 1877). Francisco Javier García Rodrigo, *Los principios católicos ante la razón* (Madrid 1870), *Historia verdadera de la inquisición* (Madrid 1876). Ceferino Suárez Bravo, *Guerra sin cuartel* (Madrid 1885). Vicente Santiago Sánchez de Castro, *La Religión. Estudios filosófico-teológicos* (León 1883). Francisco Pindado, *El ateísmo y la sintaxis y el positivismo* (León 1895). Emilio A. Villelga Rodríguez, *La libertad del pensamiento dentro del dogma* (Madrid, Librería de Fernando Fe), *Curso elemental de apologética contemporánea* (Barcelona 1902), *Consideraciones sobre el ateísmo contemporáneo*. Sales y Gilabert, *Influencia del Catolicismo en las ciencias y en las artes*. Bernardo Sala, *Exposición apologética del «Syllabus», de la encíclica «Quanta cura» y de las dos constituciones dogmáticas del Concilio Vaticano*. Francisco García Cuevas, *La verdad cristiana. Cartas a un librepensador* (Madrid 1901). Romualdo Santallucia Claverol, *¿Qué es el modernismo?* (Barcelona, Luis Gili, 1908). Sabino Olalla, *El modernismo sin máscara*. Victor Güell, escolapio, *El porqué de mi fe* (Barcelona 1927). Juan Vázquez de Mella (1861-1928), según García de Castro, constituye una trilogía con Balmes Menéndez y Pelayo, «las tres águilas del moderno pensamiento español». Francisco García Portillo (1812-94), natural de Sevilla. Abogado. Estudió teología. Escribió, contra el materialismo, *Importancia de la metafísica como fundamento del conocimiento científico*.

Las actividades de las sociedades secretas en el orden político y religioso fueron tema de varios estudios e impugnaciones. Vicente de la Fuente (1816-1889), natural de Calatayud, escribió una *Historia de las Sociedades secretas antiguas y modernas en España, y especialmente de la francmasonería*, 2 vols. (Lugo 1870). Escribió también sobre *La pluralidad de cultos y sus inconvenientes* (Madrid 1865) y un folleto sobre *La enseñanza tomística en España*. Es también autor de la conocida *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, 4 vols. (Madrid 1884). Mariano Tirado y Rojas es autor de *Las Traslogias* y de *La Masonería en España. Ensayo histórico*, 2 vols. (Madrid 1893). Teodoro Creus y Corominas publicó unas conferencias sobre *La Arqueología y la Biblia*, y trató sobre *La masonería y su intervención en los principales sucesos políticos de los tres últimos siglos* (Barcelona, Librería Religiosa, 1899). Cabe mencionar también que uno de los primeros libros contra la masonería, escrito en latín, es el del trinitario P. Juan de la Madre de Dios, *Adumbratio liberorum muratororum, seu Francs-Massons, vi cuius eorum societas, Origo, Ritus, Mores, etc., deteguntur* (Madrid 1751).

CAPITULO XX

Cursos y textos de filosofía en el siglo XIX

La carencia de libros originales está compensada por una verdadera proliferación de libros de texto para la enseñanza en institutos y universidades de las más diversas tendencias y de valor también muy desigual.

El presbítero de Guanajuato ANDRÉS DE GUEVARA Y BASOAZÁBAL publicó en cuatro volúmenes *Institutionum elementarium Philosophiae ad usum studiosae iuventutis* (Madrid 1826), que resumió en *Definitiones et epitomae doctrinae quae in Institutionibus elementariis Philosophiae a D. Andrea de Guevara editis continentur* (Madrid 1826).

LORENZO ARRAZOLA, profesor en Valladolid, escribió *Promptuarium in quo praecipua et selectiora Institutionum philosophicarum continentur*, etc., 2 vols. (Valladolid 1828).

BARTOLOMÉ BEATO, a quien Menéndez Pelayo califica de «católico rancio», sigue la orientación escolástica, aunque con influjo de la escuela escocesa. *Elementos de Teodicea y Antropología* (La Coruña 1877). *Elementos de Psicología, Lógica y Etica* (Madrid 1882).

DELFÍN DONADIU Y PUIGNAU (1854-1904), catalán, profesor auxiliar en Barcelona. Católico. De fondo escolástico, aunque no admite el entendimiento agente ni las especies impresas. *Curso de Metafísica*. I: *Ontología y Cosmología*. II: *Psicología y Teodicea*, 2 vols. (Barcelona 1877, 1889). *Ampliación de la Psicología y nociones de Ontología, Cosmología y Teodicea* (Barcelona 1884). *Novísimo Diccionario enciclopédico de la lengua castellana* (Barcelona), 4 tomos folio.

TOMISTAS

FELIPE PUIGSERVER, *Philosophia S. Thomae*, 3 vols. (Valencia 1820).

ANTONIO SENDIL, O. P., *De vera ac salubri philosophia libri X*, 3 vols. (Gerona 1852). Se inspira en Gendín y Roselli.

PASCUAL SÁNCHEZ († 1856).—Catedrático en Salamanca.

El P. FRANCISCO XARRIÉ, O. P. († 1866), profesor en Cervera y en la universidad de Santo Tomás de Roma, escribió, en colaboración con el P. NARCISO PUIG, O. P. († 1865), unas *Institutiones Theologiae ad mentem Angelici Praeceptoris D. Thomae Aquinatis*, 4 vols. (Barcelona 1861-1863). El primero escribió además una *Teología tomística* y una *Refutación de los errores modernos*.

MANUEL POLO Y PEYROLÓN (1846-1918), natural de Cañete (Cuenca), catedrático en el instituto de Teruel (1879) y luego en Valencia. Polemizó contra el darwinismo. Publicó *Elementos de Etica o Filosofía moral* (Valencia 1882, 1889). *Elementos de Psicología* (Valencia ^{3}1889). *Elementos de Lógica* (Valencia 1889). *Supuesto parentesco entre el hombre y el mono*.

MARIANO DEL AMO Y AGREDA, *Elementos de Psicología, Lógica y Etica según la doctrina de Santo Tomás* (Madrid 1885).

LUIS MARÍA ELEIZALDE E IZAGUIRRE, catedrático en el instituto de Zaragoza: *Elementos de Psicología, Lógica y Etica*, 3 vols. (Valladolid 1891; Madrid 1886). *Compendio de Psicología, Lógica y Etica* (Vergara 1895, 1911).

JOSÉ DAURELLA Y RULL, de Barcelona: *Institutiones Metaphysicae* (Valladolid 1890), *Apuntes de Lógica fundamental, Instituciones de Metafísica* (Valladolid 1891), *Doctrinas filosófico-jurídicas de Platón* (Barcelona 1921).

PABLO CIVIL VENDRELL, *Elementos de Psicología, Lógica y Filosofía* (Gerona 1898).

PEDRO GARRIGA Y MARILL, presbítero: *La sabiduría y su lenguaje. Lógica* (Barcelona 1884), *Ontología* (Barcelona 1884).

JOSÉ ESPAÑA LLEDÓ, *Elementos de Metafísica* (Granada 1885), *Filosofía subjetiva* (1888), *La enseñanza oficial de la filosofía en España desde el año 1857, estudio histórico-crítico* (Madrid 1900).

MANUEL TORRE-ISUNZA (1855-1920), *Filosofía cristiana* (Madrid 1897), *La ciencia política* (Madrid 1907), con carta-prólogo de Alejandro Pidal.

ISIDORO MÚGICA Y MÚGICA, presbítero: *Compendium Logicae, Metaphysicae et Ethicae in usum seminariorum* (Vitoria 1891).

ANTONIO PÉREZ DE LA MATA, *Tratado de Metafísica*. I: *Metafísica general* (Madrid 1877).

ANTOLÍN BURRIEZA, *Manual de Psicología elemental* (Valladolid 1884).

E. A. DE BESSÓN, *La lógica en cuadros sinópticos. Diccionario de la novísima compilación general de las disposiciones vigentes sobre el Enjuiciamiento criminal* (Burgos 1879).

RAMÓN RÍOS Y MARQUÉS, *Programa explicado de Psicología, Lógica y Etica* (Barcelona 1889).

MARIANO AMADOR Y ANDRÉU, catedrático de metafísica en Salamanca: *Elementos de Lógica* (Salamanca ^{2}1895), *Psicología* (Salamanca ^{2}1896), *Elementos de filosofía moral* (1895).

PEDRO MARÍA LÓPEZ Y MARTÍNEZ, *Lógica fundamental* (Valencia 1901, 1906), *Metafísica fundamental*, 2 vols. (Valencia 1899).

J. MARCHENA Y RUIZ DE CUETO, *Lecciones de filosofía moral*.

RAFAEL RODRÍGUEZ DE CEPEDA, catedrático de Valencia: *Elementos de derecho natural* (Valencia 1893, 1915).

P. SANZ Y BORONAT, *Elementos de Etica científica* (Pontevedra 1915), *Elementos de Lógica* (Valladolid 1917).

ARCADIO PABÓN Y MONTIEL (1843-1909), nació en Osuna. Catedrático en el instituto de Osuna: *Elementos de Filosofía* (1888).

PEDRO TEJEIRO, O. P., *Institutiones iuris naturae et gentium* (Madrid 1830).

CEFERINO GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN (1831-1895).—Nació en San Nicolás de Villoria (Laviana, Asturias). En 1844 ingresó en la Orden de Predicadores y cursó filosofía en el convento de Ocaña. Fue enviado a Filipinas y enseñó filosofía y teología en la universidad de Santo Tomás de Manila, donde publicó sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 3 vols. (Manila 1864; Madrid 1886), que Menéndez Pelayo califica de «la mejor de las exposiciones modernas de la filosofía escolástica que yo he leído». Con esa obra se incorporaba el P. Ceferino, quince años antes de la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, al movimiento de restauración de la escolástica, revelando un conocimiento profundo y extenso,

no sólo del tomismo, sino también de las ciencias y de la filosofía de su tiempo. Su propósito era exponer fielmente las cuestiones fundamentales del tomismo, contrastándolas con los sistemas filosóficos modernos. No concebía el tomismo como un sistema cerrado, refractario a la renovación, sino como un pensamiento vivo que, dentro de una línea tradicional permanente, debe progresar asimilando las conquistas logradas por el avance de las ciencias. «Los siglos no pasan en vano sobre las ciencias, como tampoco sobre los hombres y los pueblos». Según Angel Ganivet, «el P. Ceferino ha intentado en todas sus obras rejuvenecer la filosofía escolástica, armonizándola con los progresos actuales, y en este propósito debe fundarse todo juicio crítico acerca de su significación y merecimiento en el movimiento filosófico actual». Regresó a España, y en 1867 se dio a conocer en Madrid por unas observaciones que hizo a un discurso pronunciado en el Ateneo por Segismundo Moret. En Ocaña organizó un seminario de lenguas antiguas y modernas, un laboratorio de física y un museo de historia natural. En 1868 publicó su *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae iuventutis*, 3 vols. En 1871 fue trasladado a Madrid. En el convento de la Pasión se reunía en torno suyo un grupo selecto de jóvenes interesados por la filosofía, entre los que se contaban el marqués de Pidal, Alejandro Pidal y Mon, Gabino Tejado, Juan Manuel Ortí y Lara, Carlos Perier, Eduardo Hinojosa, Francisco Fernández de Henestrosa, Enrique Pérez Hernández, el conde de Llobregat, Narciso de Heredia, Antonio Hernández Fajarnés, Fernando Brieva y Salvatierra, algunos de los cuales destacaron en la lucha contra el krausismo. A aquellas lecciones responde su *Filosofía elemental*, 2 vols. (Madrid 1873), en que declara: «la filosofía contenida en este libro es una concepción sintética que abraza el elemento antiguo y el moderno». Alejandro Pidal recopiló una colección de diversos artículos del P. Ceferino en *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* (Madrid 1873). Entre ellos destacan los dedicados a *Filosofía de la Historia* y *Economía política*. En 1874 fue preconizado y consagrado obispo de Málaga, pero no llegó a tomar posesión, pues el año siguiente fue nombrado obispo de Córdoba, donde escribió su *Historia de la filosofía*, 3 vols. (Madrid 1878-9, 1885; 2.ª ed., en 4 vols., Madrid 1886), obra muy meritoria para su tiempo y cuyas serias exposiciones y ponderados juicios todavía conservan gran valor. Se preocupó por los problemas sociales y fundó un círculo católico. En 1883 fue nombrado arzobispo de Sevilla; en 1884, cardenal, y en 1886 fue elevado a la diócesis de Toledo; pero su quebrantada salud le obligó a retornar a Sevilla a los seis meses, teniendo que preocuparse por la restauración de la catedral, que se había derrumbado en gran parte. En 1889 renunció a todos sus cargos y dignidades, retirándose a la vida privada. Publicó su gran obra apologética *La Biblia y la ciencia*, 2 vols. (Madrid 1891, 1894), respuesta al libro de J. W. Draper. En ella sigue el método de examen y comparación del relato bíblico con los descubrimientos científicos, demostrando poseer sólidos conocimientos en el campo de las ciencias de la naturaleza. Pero su mayor mérito consiste en su clarividencia en el planteo del problema bíblico, anticipándose a formular principios que después recogerá la nueva orientación de la exégesis moderna. El maestro del Sacro Palacio no se atrevió a darle el *Imprimatur*, por considerarlo excesivamente audaz, pero se lo concedió personalmente León XIII, que poco después publicaba en un sentido muy semejante su encíclica *Providentissimus Deus* (1893). Un año antes, el P. Lagrange había adoptado su prólogo como programa, incorporándolo al pie de la letra en el *Avant-Propos* de la «Revue Biblique» de Jerusalén (1892). Manuel de la Revilla dijo de él: «Un insigne pensador, émulo de Balmes, dio nueva vida al escolasticismo, sustituyendo con rigurosas enseñanzas y levantadas polémicas la gárrula gritería de los ultramontanos de segunda fila que en España pululan» [1].

Con pluma menos brillante que Balmes, a quien admiraba profundamente y a quien quizá debe su vocación filosófica, pero con un dominio más amplio y más exacto, tanto de la escolástica como de la filosofía moderna, el P. Ceferino es uno de los hombres más beneméritos en la renovación de los estudios filosóficos en su tiempo [2].

En torno al P. Ceferino González se formó en Madrid un notable grupo de jóvenes, muchos de los cuales ocuparon puestos importantes en la política y la enseñanza. Uno de ellos fue ALEJANDRO PIDAL Y MON (1846-1913). Nació en Madrid,

[1] Revista de España 47 (1875) 145.

[2] Véase, sobre el cardenal Ceferino González, MESTRE Y ALONSO, *El P. Ceferino. Estudio biográfico* (1883); A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879:* Angelicum 20 (1943) 300-326; G. FRAILE, *El P. Ceferino González y Díaz Tuñón:* RevFil 15 (1956) 465-485; R. CEÑAL, *La fil. esp. en la segunda mitad del siglo XIX:* RevFil 15 (1956) 438-440; F. DÍAZ DE CERIO, *Un cardenal filósofo de la Historia* (Roma, Univ. Lateranense, 1969), quien, además de trazar excelente esquema biográfico insiste en los méritos del cardenal González como filósofo de la historia. En un trabajo importante de sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, el cardenal ha desarrollado el concepto de filosofía de la historia en crítico confrontamiento con las teorías de Vico, Herder, Cousin, Bossuet y, sobre todo, Hegel, en una línea ponderada entre el idealismo hegeliano y el positivismo materialista, y señalado las siguientes leyes históricas: ley del progreso, de la espontaneidad-reflexión, de la justicia divina, la de la civilización y la del bien y el mal. El autor concluye que «en el principal restaurador del necescolasticismo en España aparece una conciencia histórica alerta, que es tanto más de ponderar cuanto que no pudo provenir de las lecciones de la escuela».

de familia originaria de Asturias. Cursó la carrera de derecho. Diputado (1872). Ministro de Fomento (1884). Promovió el movimiento de la Unión Católica. En colaboración con su amigo Enrique Pérez Hernández fundó la revista «La Cruzada» (1866). Su libro *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1875) mereció un breve laudatorio de León XIII. *Balmes y Donoso Cortés* (1883), *La metafísica contra el naturalismo* (1887), *La Iglesia y los problemas políticos y sociales* (1893), *Noción metafísica de la finalidad humana*. Intervino en la polémica de *La Ciencia Española* tratando de atraer a Menéndez Pelayo al tomismo [3].

CARLOS MARÍA PERIER († 1893).—Diputado y senador. Dirigió la revista «La Defensa de la Sociedad» (1872-79). Ingresó en la Compañía de Jesús en Loyola (1890) y se ordenó de sacerdote en 1890. Intervino en los debates parlamentarios en defensa del catolicismo. Escribió *La libertad de cultos en España* (1869), *Roma y el catolicismo* (h.1871), *La ley de Instrucción Pública, discutida en España en 1878* (1878), *Condición peculiar de la edad crítica presente y necesidad de la armonía en la civilización*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (1881).

EDUARDO HINOJOSA (1852-1919).—Fue un eminente jurista. Son sus obras principales: *Historia general del Derecho español* (Madrid 1887), *El dominico Francisco de Vitoria, gran maestro del Derecho Internacional de Europa*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (1889). En este trabajo descubrió Hinojosa los méritos de Francisco de Vitoria en la formulación de los principios del derecho internacional, y a él se remiten cuantos, desde Brown Scott, C. Barcia Trelles, el P. Getino, etc., han proclamado a Vitoria fundador del derecho internacional moderno. *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su país, y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (1890), *Estudios sobre la Historia del derecho español* (1903), *La condición de la mujer en el Derecho español antiguo y moderno* (1907), *El elemento germánico en el Derecho español* (1915).

[3] A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Don Alejandro Pidal y Mon*: Ciencia Tomista 8 (1913) 334-352; L. URBANO, *Un thomiste contemporain: Alexandre Pidal*: RevThomiste 22 (1914) 448-460. Con el P. Ceferino terció valientemente en la polémica con Menéndez Pelayo sobre la *Ciencia española*, insistiendo en que el verdadero pensamiento y especulación de la *filosofía española* no ha de ir a buscarse en *el lulismo, el vivismo* o en alguna forma de *eclecticismo*, sino en *el tomismo*. Cf. J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la filosofía española* (Madrid 1947) p.140-150. Sus cartas y artículos sobre este tema fueron recogidos en *La Ciencia Española*, de Menéndez Pelayo I (Madrid 1888) p.255-283. Hay una colección más completa, A. PIDAL Y MON, *Discursos y artículos literarios*. Vol. de la Real Academia Española (Madrid 1910).

FRANCISCO FERNÁNDEZ DE HENESTROSA Y BOZA.—Escribió *Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1888).

ANTONIO JOSÉ POU Y ORDINAS (1834-1900).—Profesor en Zaragoza: *Prolegómenos o Introducción general al estudio del Derecho y Principios de derecho natural* (Barcelona 1877; Zaragoza 1879), *Historia externa del Derecho Romano* (Barcelona 1884).

ANTONIO HERNÁNDEZ Y FAJARNÉS (1851-1909).—Catedrático en Zaragoza y después de metafísica en Madrid, donde sucedió a Ortí y Lara. Contra el monismo de Haeckel escribió: *Estudios críticos sobre la filosofía positivista*. I: *La Psicología celular* (Zaragoza 1883); *Principios de Metafísica*. I: *Ontología* (Zaragoza 1887); II: *Cosmología* (Zaragoza 1893); III: *Psicología* (Zaragoza 1889); *Principios de Lógica fundamental* (Madrid 1906), *La reforma de la cosmología* (Zaragoza 1889), *Historia general de España y sus colonias* (Madrid 1879). Publicó también varios discursos: *La cuestión religiosa, Fundamentos históricos del cristianismo, La cuestión romana, La restauración de la filosofía tomista, El ateísmo... ¡científico!* (conferencias sobre teodicea).

Fiel al tomismo es el obispo de Mallorca D. JOSÉ MIRALLES SBERT (1860-1920), quien escribió *Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional* (1890), *La secta rosminiana* (1891), *La filosofía cristiana y su restauración* (1891), *La existencia de Dios y el criticismo kantiano* (1892), *Indicaciones sobre la ejecución de la encíclica «Aeterni Patris»* (1893), *Una cuestión escolástica* (1895).

SUARECIANOS

JOSÉ FERNÁNDEZ CUEVAS, S.I. (1816-1864).—Escribió *Philosophiae rudimenta ad usum academicae iuventutis*, 3 vols.: Logica, Ontologia, Cosmologia (Madrid 1856-59; Madrid ^{2}1861), *Historia Philosophiae* (1858).

El arabista FRANCISCO JAVIER SIMONET dedicó a Suárez un *Elogio académico del Doctor Eximio en la Universidad de Granada* (1876), reproducido en «La Ciencia Cristiana» 8 (1878) 384-414.509-534; 9 (1879) 25-51. Escribió también *Historia de los mozárabes en España* (Madrid 1897, 1903, 1905), *Memorias de la R. A. de la Historia*, vol.13.

JOSÉ MENDIVE, S.I. (1836-1906).—Refutó a Draper en *La religión católica, vindicada de las imposturas racionalistas* (Madrid 1887). Publicó en castellano: *Elementos de Ontología* (Valladolid 1882), *Elementos de Cosmología* (1882), *Elementos de Psicología* (1883), *Elementos de Lógica* (1883), *Ontología, Derecho natural* (1884). Posteriormente los tradujo al latín: *Institutiones philosophiae scholasticae ad mentem Divi Thomae ac Suarezii: Logica* (Valladolid 1886); *Ontologia* (1886); *Psychologia* (1887); *Cosmologia* (1887); *Theodicea* (1887); *Etica et Ius naturae* (1888). También escribió *Institutiones Theologiae dogmatico-scholasticae* (1895).

JUAN JOSÉ URRÁBURU (1844-1904).—Nació en Ceánuri (Vizcaya). Fue discípulo de Mendive. Profesor en Valladolid, Oña y rector del seminario de Salamanca. Enseñó en la Gregoriana de Roma (1878-87). Su gran obra es su curso monumental de filosofía, verdadero arsenal de materiales y de conceptos sólidos y profundos: *Institutiones philosophiae quas Romae tradiderat*, 8 vols. (Valladolid 1890-1900): *Logica* (1890); *Ontologia* (1891); *Cosmologia* (1892); *Psychologiae pars prima* (1894); *Psychologiae pars secunda* (1896); *Psychologiae pars secunda* (1898); *Theodiceae prima pars* (1899); *Theodiceae secunda pars* (1900). Compuso también una abreviación del mismo, *Compendium Philosophiae scholasticae*, 5 vols. (Madrid 1902-1904): *Lo-*

gica (1902); *Ontologia* (1903); *Cosmologia* (1903); *Psychologia* (1904); *Theodicea* (1904)[4].

MANUEL JOSÉ PROAÑO, ecuatoriano: *Curso de filosofía escolástica*, 3 vols. (Madrid 1892). GREGORIO ITURRIA (1846-1907), *Compendium Metaphysicae Eximii Doctoris Francisci Suarez* (Madrid 1901). GINEBRA, *Elementos de filosofía*, 2 vols. (Barcelona 1915, [6]1916). VALENTÍN CASAIOANA († 1889), *Disquisitiones scholastico-dogmaticae* (Barcelona 1888). R. LOINAZ, profesor en Oña y en Roma: *Theodicea*. FRANCISCO MARXUACH. Escribió un texto de filosofía en castellano. GABINO MÁRQUEZ, *Compendio de filosofía escolástica*, 2 vols. (1915), *Etica, Filosofía moral*, 2 vols. (Madrid, Escelicer, [5]1943).

CAPITULO XXI

El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza

JULIAN SANZ DEL RIO (1814-1869)*.—**Vida y obras.** Nació en Torrearévalo (Soria), en 13 de marzo de 1814. A los diez años quedó huérfano de padre y le tomó bajo su protección su tío don Fermín, prebendado de Córdoba, el cual lo llevó a esta ciudad e ingresó en el seminario de San Pelagio, donde estudió tres cursos de filosofía (1827-1830). En 1830 pasó a Granada para comenzar la carrera de derecho. Pero en octubre de ese mismo año se suspendieron las clases en las universidades y no se reanudaron hasta 1832. Sanz del Río ingresó como becario en el colegio del Sacromonte, donde después de tres cursos se graduó de bachiller en leyes (1830-1833). De allí pasó a Toledo, donde siguió la carrera de derecho

[4] A. NADAL, *La psicología del P. Urráburu*: RazFe (1906) 314-30; CONSTANTINO EGUÍA RUIZ, *A propósito del centenario del P. Urráburu. El religioso y el filósofo*: EstEccl 19 (1945) 45-59.

* **Bibliografía:** GERVASIO MANRIQUE, *Sanz del Río* (Madrid, Aguilar, 1935), biografía excesivamente admirativa y partidista; PIERRE JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* t.2 (París 1936) p.15-52; da la biografía más cuidada de Sanz del Río. Ambos relatos biográficos siguen el publicado por GINER DE LOS RÍOS con el seudónimo «Un discípulo», en BILE (Boletín de la Institución Libre de Enseñanza). *En el centenario de Sanz del Río*: BILE 38 (1914) 225-31. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3: BAC II p.1074-1096; A. POSADA, *Krause, Amiel y Sanz del Río*: BILE 54 (1930) 345-8; J. XIRAU, *Julián Sanz del Río y el krausismo español*: Cuad. Americ. 16 (1944) 55ss; A. MUÑOZ ALONSO, *Medio siglo de krausismo en España*: Giorn. di Metafisica 8 (1953) 66-82; J. LÓPEZ MORILLAS, *El krausismo español* (México, Fondo Cultura Económica, 1956); V. CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza* I (Madrid, Rialp, 1962); M. D. GÓMEZ-MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid, C.S.I.C., 1966).

Obras: *Compendio de la Historia Universal*, de G. Weber, traducido y anotado por J. S. DEL RÍO, 4 vols. (Madrid 1853-56); *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857-1858* en la Universidad Central (Madrid 1857); *C. Chr. Krause, Sistema de la Filosofía. Metafísica* p.1.ª: *Análisis*, expuesto por J. Sanz del Río (Madrid 1860); *Ideal de la Humanidad para la vida, de C. Ch. Krause*, con introducción y comentarios por J. Sanz del Río (Madrid 1860, 1871); *La cuestión de la filosofía novísima*. Tesis doctoral (Madrid 1860); *Doctrinal de Psicología, Lógica y Etica* p.2.ª: *Lógica* (incompleta) (1863); *Programas de 2.ª enseñanza: Psicología, Lógica y Etica* (Madrid 1862); *Lecciones sobre el sistema de la Filosofía* (4 entregas) (Madrid 1868).

Las siguientes son obras póstumas: *Análisis del pensamiento racional*, preparado sobre manuscritos por José de Caso (la obra más importante de Sanz del Río) (Madrid 1877); *Cartas inéditas*, preparadas por D. José de la Revilla (Madrid 1875); *El idealismo absoluto* (Madrid 1883); *Filosofía de la muerte*, extractado de manuscritos por Manuel Sales (Madrid 1877).

canónico hasta hacerse bachiller. Volvió a Granada y la terminó en el colegio del Sacromonte, graduándose de doctor en 1836, a los veintidós años. Ese mismo año pasó a Madrid, adonde había sido trasladada la universidad de Alcalá (1836-37). Se matriculó en leyes, graduándose de doctor en 1840. En 1842 fue nombrado sustituto para el sexto curso de la facultad de derecho.

Por ese tiempo tiene lugar su primer contacto con la filosofía de Krause, a través de las obras de Ahrens. Su amigo Ruperto Navarro Zamorano tradujo en 1841 el *Curso de Derecho Natural*, de Ahrens, y José Alvaro de Zafra, junto con Lorenzo Arrazola, la *Enciclopedia jurídica*, de Falck.

En 1843 fue nombrado catedrático interino de historia de la filosofía por el ministro Pedro Gómez de la Serna. Pero deseando éste que la universidad española se pusiera al corriente de los sistemas filosóficos extranjeros, le impuso como condición previa ir dos años a Alemania, pensionado por el gobierno, para informarse de esas filosofías antes de hacerse cargo de la cátedra. Sanz del Río se puso en camino. Al pasar por París se detuvo a visitar a Víctor Cousin, quedando desilusionado tanto de éste como de la situación en que creyó hallar la filosofía en Francia.

Muy distinta impresión le causó en Bruselas Enrique Ahrens, cuyas doctrinas contenidas en el *Curso de Derecho natural o filosofía del derecho* conocía por la traducción que dos años antes había publicado Navarro Zamorano. Aconsejado por él se dirigió a Heidelberg, con el propósito decidido de concentrar todos sus esfuerzos en el estudio del sistema krausista. De esta manera, la decisión personal de un joven de veintinueve años, tomada al margen del encargo hecho expresamente por el gobierno, iba a decidir por bastantes años el carácter y la orientación de los estudios filosóficos en España. Con razón le reprochará Campoamor que él y sus discípulos «han hecho retroceder cien años por lo menos la educación filosófica en España», ya que «ha aventado de este país los hombres y los sistemas de lo más original, lo más poético y lo más atractivo de la filosofía alemana con la pedantesca aserción de que todos los demás sistemas anteriores a él son *incompletos*»[1].

[1] R. DE CAMPOAMOR, *Prólogo a «Dudas y tristezas» de Manuel de la Revilla*: Revista Europea n.62 (9 de mayo de 1875); ID., *¡A la lenteja!*: ibid., n.65 (23 de mayo); Id., *Repito que ¡a la lenteja!* ibid., n.73 (18 de julio). En estos dos últimos, que se intercalan con otras respuestas de Canalejas y M. de Revilla, el ilustre Campoamor, en dura polémica con los dos, sigue fustigando denodadamente a los krausistas, a quienes llama *los caballeros de la lenteja*, mote que toma pie de una desafortunada metáfora de Sanz del Río, según la cual la humanidad, síntesis perfecta de la naturaleza y el espíritu, tiene en el esquema del ser la figura de una «lenteja». Campoamor replica que «el tal *panenteísmo*, si alguna vez es dualista, lo es sólo aparentemente, porque en el fondo es un panteísmo burdo, inintelectual y primitivo, ante el cual el panteísmo

Krause había muerto en 1832. Pero en Heidelberg se había formado un grupo de krausistas—Leonhardi, Roeder, Schliepake, Gervinus, Jorge Weber—, con los cuales entró en contacto Sanz del Río. Su entrega al krausismo fue total, convencido de que en aquella doctrina había hallado la verdad completa y absoluta. En su primera carta a su protector, José de la Revilla, la describe con los caracteres de una verdadera conversión, no sólo filosófica, sino psicológica y religiosa [2]. En Heidelberg se alojó en casa del doctor Weber y se hizo amigo de Amiel. Pero no pudo permanecer los dos años previstos, pues su tío don Fermín falleció a fines de 1844 y Sanz del Río tuvo que regresar para hacerse cargo de la herencia. Como justificante de estar cumpliendo la misión encomendada por el gobierno, en 1843 presentó a la sección de Instrucción Pública un manuscrito titulado *Sistema de filosofía analítica.* La mala impresión que causó en los jueces encargados de dictaminar sobre él se refleja en este párrafo: «En ningún modo y bajo ningún concepto puede aprobarse ni admitirse semejante trabajo, sino guardarse como una de tantas muestras del punto a que en ocasiones puede llegar el desarreglo del entendimiento humano». Lo natural es que se le hubiera retirado la pensión oficial y se le hubiera ordenado regresar inmediatamente. Pero no fue así, y Sanz del Río continuó en Alemania hasta que él mismo solicitó permiso por razón del fallecimiento de su tío.

A pesar del informe mencionado, en 1845 el gobierno le ofreció una cátedra de ampliación de filosofía, que no aceptó, poniendo como pretexto la insuficiencia de sus conocimientos. Se retiró a Illescas, donde permaneció nueve años, dedicándose a traducir libros de krausistas alemanes: el *Compendio de la historia universal,* de Jorge Weber, que publicó en cuatro volúmenes (1853-1856), y fue el principio de la intervención contraria de Ortí y Lara; la *Literatura alemana,* de Gervinus; la *Psicología,* de Ahrens; la *Analítica y el ideal de la humanidad,* de Krause.

En Illescas gustaba de dar largos paseos por el campo y ponerse en contacto con la naturaleza. Una vez al mes iba a Ma-

de Espinosa es casi un idealismo poético» *(¡A la lenteja!:* ibid.). Cf. V Cacho, *La Institución Libre de Enseñanza* p.319-328.

2 Sanz del Río, *Cartas inéditas* (Madrid 1875) p.11-2: «Mi resolución invariable es consagrar todas mis fuerzas al estudio, propagación y explicación de esta doctrina, según sea conveniente y útil en nuestro país..., pero sobre todas estas consideraciones es mi convicción íntima y completa acerca de la verdad de la doctrina de Krause. Y esta convicción no nace de motivos puramente exteriores, como de la comparación de este sistema con los demás que yo tenía conocidos, sino que es producida directa e inmediatamente por la doctrina misma que yo encuentro dentro de mí mismo, y que infaliblemente encontrará cualquiera que sin preocupación, con sincera voluntad y con espíritu libre y tranquilo se estudia a sí mismo, no desde tal o cual punto de vista aislado, parcial, sino en nuestro ser mismo». Cf. V. Cacho, o.c., p.35-36.

drid y se reunía en «academia privada» en casa de don Simón Santos Lerín, en la calle de la Luna, con unos cuantos amigos, que fueron los primeros adeptos del krausismo: José Alvaro de Zafra, Ruperto Navarro Zamorano, Manuel Ruiz de Quevedo, Francisco Gayoso de Larrúa, Eduardo Chao, Dionisio Gómez, Luis Entrambasaguas, Manuel Berzosa.

En 1853, alegando haberse agotado su patrimonio, solicitó la cátedra de ampliación de filosofía y su historia, que había rechazado nueve años antes. Por influencia de José de la Revilla le fue concedida en 26 de enero de 1854. Una vez en posesión de su cátedra, se sirvió de ella como tribuna para dedicarse a exponer casi exclusivamente el sistema de Krause, a la vez que colaboraba en el mismo sentido en la «Revista Española de Ambos Mundos» y en la «Gaceta de Madrid».

Sanz del Río poseía solamente el doctorado en derecho civil y canónico, y, para legalizar su situación académica, hizo en 1855 la licencia, y en 1856 el doctorado en filosofía y letras, con la tesis *Cuestión de la filosofía novísima.* Ese mismo año contrajo matrimonio con doña Manuela Jiménez, de la que quedó viudo tres años después.

En 1857 pronunció en la inauguración del año académico en la universidad de Madrid su famoso *Discurso* que provocó la impugnación inmediata de Ortí y Lara y sobre el que llamó la atención el lectoral de Salamanca Alejandro de la Torre Vélez. Hasta entonces su labor proselitista se había reducido al círculo de sus amigos o de sus discípulos en clase, y a lo más había trascendido en algunos artículos de revista. Pero en ese discurso y en una ocasión solemne define con suficiente claridad la doctrina krausista que había de desarrollar en lo sucesivo. Tanto Ortí y Lara como Navarro Villoslada tuvieron la suficiente perspicacia para darse cuenta de que con aquellas doctrinas Sanz del Río se erigía en jefe intelectual de los librepensadores españoles. Se defiende de ser panteísta. En lo sucesivo proseguirá incansablemente su labor de proselitismo y captación, y el krausismo va adquiriendo un auge que llegará a su apogeo hacia 1870.

En 1860 las reuniones krausistas de la calle de la Luna se trasladaron al círculo filosófico de la calle de Cañizares. Bajo la presidencia de Ruiz de Quevedo asistían Salmerón, Francisco de Paula Canalejas, Tomás de Tapia, Segismundo Moret, Facundo de los Ríos Portilla, Eduardo Chao, Francisco Giner y alguna vez aparecía por allí el católico liberal Moreno Nieto. En este tiempo publica Sanz del Río el *Sistema de la filosofía, Metafísica.* P. 1.ª: *Análisis de Krause* (Madrid 1860), y el *Ideal*

de la humanidad para la vida (Madrid 1860), que no es una simple traducción, sino una adaptación libre con notas y comentario de las ideas krausistas. Fernando de los Ríos lo calificó de «libro de horas de varias generaciones españolas», y Gervasio Manrique de «ideario de la juventud liberal española» [3].

A las explicaciones del curso 1862-63 corresponden las notas publicadas por José de Caso con el título: *Análisis del pensamiento racional* (Madrid 1877). Es la obra más representativa de este filósofo.

Fecha crucial para la conciencia de muchos católicos liberales fue la promulgación de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus*, de Pío IX (8 diciembre 1864). Ante la clara formulación que el Papa hacía de los errores modernos se vieron obligados a decidirse y tomar partido, y muchos abandonaron su fe abrazando abiertamente la heterodoxia.

En 1865 los antikrausistas desencadenaron la famosa campaña de los «textos vivos», que culminó con la destitución de Sanz del Río por el marqués de Orovio (1867). Pero poco después, en 1868, triunfaba la revolución de septiembre y fue repuesto en su cargo, junto con Castelar, Salmerón, Giner y otros varios. En 1869 hizo un viaje a Vichy buscando alivio a su enfermedad de hígado. Pero no recuperó la salud, y el 12 de octubre del mismo año falleció en Madrid. Se negó a recibir los santos sacramentos y murió declarando que «moría en comunión con todos los seres racionales finitos» [4]. Su entierro en el cementerio civil fue una manifestación del espíritu laico y anticatólico que él había fomentado en España. En su testamento legó su biblioteca a la universidad, y asignó doce mil reales para fundar una cátedra libre en que se explicara su *Sistema de la filosofía*. Fue regentada hasta su muerte por el sacerdote renegado Tomás de Tapia († 1884), al que sucedió José de Caso hasta 1926. Posteriormente subsistió la fundación convertida en biblioteca filosófica.

Carácter.—Sanz del Río nació y pasó sus primeros años en el seno de una familia muy modesta, pero cristianísima. Estuvo dotado de cualidades humanas muy estimables: laboriosidad, estudiosidad, austeridad de vida y costumbres, fidelidad a sus amigos, entrega a sus discípulos. No consta una fecha precisa para determinar el abandono de la fe católica. Probablemente este abandono se inicia en Madrid en el grupo de sus

[3] FERNANDO DE LOS RÍOS, *La Filosofía del Derecho en D. Francisco Giner* (Madrid 1916) p.29; G. MANRIQUE, *Sanz del Río* (Madrid 1935).
[4] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos*, l.8 c.4, 3.º Ed. Nac. VI p.465.

amigos, traductores de Ahrens. Sanz del Río descubrió muy pronto en el krausismo, no sólo una filosofía, sino también una norma de vida y de conducta moral y hasta una especie de religión, que acabó por sustituir a su primera fe cristiana. Desde entonces se entrega con tesón, constancia y tenacidad a una infatigable labor proselitista. «No hay más bella misión en el hombre que la de atraer, persuadir y adoctrinar a aquellos en quienes duerme todavía la idea de la humanidad, hija de Dios, la libertad y la tolerancia; moverlos a que vuelvan en sí, a que se eleven a la fuente infinita de la verdad y de la vida, con ejemplo de amor y de obra viva más que con palabras, es nuestro deber».

Su obra y su actuación revisten el carácter de fundador y apóstol de una nueva religión y una nueva moral. Tenía conciencia de haber venido al mundo, no a dividir, sino a unir a todos en una obra común para la humanidad y para la ciencia. Propósitos, desde luego, muy respetables, pero discutibles por los procedimientos empleados para realizarlos.

Su horizonte mental fue muy estrecho y limitado. Desde muy temprano se convenció de que en el sistema krausista estaba contenida toda la verdad y no se preocupó de contrastarlo con otras doctrinas, ni siquiera de ampliarlo. Se dedicó simplemente a difundirlo en una labor tenaz y proselitista de palabra y por escrito, en su cátedra, y sobre todo en el círculo de sus allegados. Fue hombre de pocas ideas, y estas pocas bastante oscuras, confusas y embrolladas, expuestas en un lenguaje arcano, poco menos que ininteligible. Decía que, más que una filosofía, él enseñaba a pensar y a filosofar [5]. Giner de los Ríos repetirá que ante todo se proponía «hacer hombres». En frase de Giner, Sanz del Río ofreció a los españoles no una doctrina —¡a Dios gracias!—, sino lo que vale infinitamente más, una corriente de emancipación intelectual, de educación científica, de austeridad ética, que ha removido y ablandado, y sigue y seguirá removiendo largos años aún, lo poco que queda de plástico en el fondo de este duro terruño» [6].

Menéndez Pelayo ha dicho que los «krausistas valen más como hombres que como pensadores». Así fue en realidad. Tuvieron más de «orientadores» que de «educadores», y muy poco de investigadores. Su producción literaria fue abundante. Pero ninguno de ellos llegó a rebasar la medianía como científico, ni llegó a componer ninguna obra notable en el orden filosófico.

[5] *Análisis* p.XXV.
[6] GINER DE LOS RÍOS, *¿Cuándo nos enteraremos?* Estudios sobre educación, en *Obras completas* VII p.231-32.

Ni siquiera, empezando por el «maestro», hicieron una exposición amplia y profunda del sistema completo de Krause, ni aun de su propio pensamiento. Se mantuvieron más bien en la región fácil y cómoda de las generalidades e introducciones. Con sobrada razón se les puede aplicar a todos lo que Menéndez Pelayo dice de Giner: «fecundísimo, como todos los krausistas, en introducciones, conceptos y programas de ciencias que nunca llegan a explanar» [7]. En un sentido semejante dice Palacio Valdés: «Quiero decir que en todas las clases de la universidad, lo mismo en la facultad de ciencias que en la de letras o la de derecho, los profesores de aquella época que siguió a nuestra gran revolución no explicaban la asignatura que les estaba encomendada, sino la *introducción* a esta asignatura. De tal modo que pasábamos todos los meses del curso en el zaguán de la ciencia, haciendo sonar la campanilla sin lograr jamás franquear la puerta» [8].

En realidad, el propósito de Sanz del Río era hacer que sus discípulos llegaran a pensar lo mismo que él, y ciertamente que sus pocas normas de conducta se les quedaron grabadas de manera indeleble. Algunos le fueron fieles hasta el final. Otros se dejaron absorber por la política. Unos se distrajeron en materias alejadas de la filosofía. Otros se vieron envueltos en las turbulencias académicas o revolucionarias que tanto abundaron en esas décadas tan movidas en la historia española. Otros desertaron hacia otras corrientes científicas más de moda, aunque ninguno de sus nombres vaya vinculado a una obra seria, profunda y verdaderamente científica. Pero en todos ellos, de una manera o de otra, bien directamente, bien a través de Giner de los Ríos, quedó grabada la impronta de sus enseñanzas y de su ejemplo [9].

En Sanz del Río, el krausismo constituye un «sistema». Pero en la mayor parte de sus seguidores, más que una ideología, representa un sentimiento, una actitud, una orientación práctica que les llevó a tomar determinadas posiciones—liberalismo, democracia, republicanismo—frente al régimen político imperante, en el cual, ciertamente, había mucho que corregir, pero

7 *Heterodoxos* l.8 c.4,3.º Ed. Nac. p.471.

8 A. PALACIO VALDÉS, *Años de juventud del Doctor Angélico* (Madrid 1918) p.7-8.

9 «Mucho erraría quien considerase a los krausistas como una taifa de soñadores inofensivos. Todo lo que soñaron lo han querido llevar a la práctica de la vida. Persuadidos de que el krausismo no es sólo un sistema filosófico, sino una religión y una norma de proceder social y un programa de gobierno, no hay absurdo que no hayan querido reducir a leyes cuando han sido diputados y ministros» (MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3. Ed. Nac. p.389). «Elevados a este sacerdocio intelectual..., será vuestro primer deber enseñar la verdad, propagarla y vivir enteramente para ella... Deberéis honrar vuestra enseñanza con el testimonio de vuestra conducta, estar siempre dispuestos a confesarla y defenderla *como la religión de vuestro estado*, bajo la religión divina que a todos nos reúne» (SANZ DEL RÍO, *Discurso inaugural de 1857* [Madrid 1871] p.344-5).

también los llevó a enfrentarse con su laicismo cada vez más acentuado contra el sentimiento religioso católico de la mayor parte de los españoles. En todos ellos hubo poca ciencia de verdad y demasiada política y sectarismo. Se propusieron hacer la revolución desde arriba, apoderándose de las cátedras universitarias y de los centros de enseñanza, como también escalando altos puestos políticos de influencia directa. Muchos de ellos, más que de hacer ciencia o filosofía, se preocuparon de hacer política y proselitismo desde sus puestos de la administración del Estado y desde sus cátedras de universidad o de instituto. «Fue más un factor de agitación intelectual que un sistema de pensamiento» [10].

Sanz del Río eligió el sistema krausista, sin duda, porque era el único que conocía un poco a través de Ahrens (traducido por Ruperto Navarro Zamorano en 1841). Pero los efectos religiosos probablemente habrían sido iguales si hubiese elegido el kantismo, el hegelianismo o cualquier otro. El krausismo vino a ser nada más que el vehículo de expresión de una manera de ser y unas convicciones muy personales. Su primo Fernando Alvarez del Río le preguntó una vez en qué quedaba la religiosidad de su juventud, y don Julián le contestó: «Cuando cumplo con mis deberes, cuando hago por mis semejantes lo que tú sabes, pues a ellos doy lo que mi inteligencia atesora, siento una infinita alegría y gran consuelo; de lo demás no hablemos» [11].

Ambiente.—Es difícil describir con rasgos más tenebrosos el estado intelectual de la España de la primera mitad del siglo que los que emplea Menéndez Pelayo: «En estudiar nadie pensaba... La enseñanza era pura farsa, un convenio tácito entre maestros y discípulos, fundado en la mutua ignorancia, dejadez y abandono casi criminal. Olvidadas las ciencias experimentales, aprendíase física sin ver una máquina ni un aparato... Si algo quedaba de lo antiguo era la indisciplina, el desorden, los cohechos de las votaciones y de las oposiciones» [12].

10 J. LÓPEZ MORILLAS, *El krausismo español* (México 1956) p.31.

11 G. MANRIQUE, *Sanz del Río* (Madrid 1935) p.47.

12 MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.1. Ed. Nac. p.275. Los testimonios abundan sobre este estado de postración de la filosofía novecentista en España. Mencionemos algunos:

Ríos Rosas escribía a Letamendi en 1867: «en lo que va de siglo, no ha tenido España ningún filósofo» (cf. LETAMENDI, *Epístola filosófica al Excmo. Sr. Dr. D. Matías Nieto Serrano*, a propósito de su programa de Enciclopedia filosófica: Rev. de España 83 [1881] 545).

Francisco de Paula Canalejas pinta así la situación de España al advenimiento del krausismo: «Por los años en que comenzó en España a extenderse la noticia y el conocimiento de las doctrinas de Krause (1853-1856) no era fácil dibujarse el sesgo y camino que seguían los estudios filosóficos. Dominaba en algunas universidades, por ejemplo, en Barcelona, gracias a los esfuerzos del inolvidable Martí de Eixalá y de su dignísimo sucesor el doctor Lloréns, la escuela escocesa, y Hamilton era su maestro, la autoridad, el faro. En Sevilla, una tendencia hegeliana, debida a un nombre reverenciado por la juventud sevillana, se indicaba y traslucía en los discursos y estudios de la juventud democrática, y en Madrid vagaba la atención pública entre las tradiciones espiritualistas de Tissot, debidas a Núñez Arenas; las exposiciones

Aquel vacío intelectual no se había podido llenar con las importaciones de sistemas sensistas, eclécticos, ni con los leves destellos de un hegelianismo absolutamente superficial. Una vez más el gobierno español volvió sus ojos al extranjero. El prestigio de la filosofía alemana llegaba con ecos lejanos de sistemas asombrosos, en los cuales, pensó el ministro Gómez de la Serna, podía estar el remedio de nuestra penuria intelectual. Ciertamente que, para entonces (1843), en otros países los sistemas idealistas estaban ya siendo suplantados por el potente movimiento positivista y por fuertes corrientes nuevas de signo social. Pero con la mejor intención de poner a los españoles al corriente del movimiento europeo escogió y pensionó a Sanz del Río para que fuese a estudiar los sistemas filosóficos de Alemania. El propósito era loable, pero Sanz del Río defraudó la buena intención, más o menos acertada, del gobierno, trayendo solamente un sistema elegido por él, y no precisamente el más representativo, ni siquiera el más nuevo de Alemania. Krause había publicado su *Urbild*, el *Ideal de la humanidad*, en 1811. Algo más valioso, y desde luego más

de los eclécticos de García Luna en el Ateneo y de Uribe en la Universidad. Fuera del nombre respetable de Balmes y de las excentricidades de Donoso Cortés, la cultura filosófica no recibía otro alimento» (F. DE P. CANALEJAS, *El Panentheismo* [1.ª carta a Campoamor]: Revista Europea 4 [1875] p.531).

Antonio María Fabié habla de la «lamentable ignorancia que reina entre nosotros», «en medio de la anarquía intelectual en que vivimos» *(Examen del materialismo* [Madrid 1875] p.13 y 23). «Las tristes circunstancias en que España se encuentra, absorta la atención del público en la contemplación de los hechos que van causando su ruina, no parecen las más propias para consagrarse el estudio en general, y particularmente al de la filosofía...» (ibid., Introducción p.7).

Pi y Margall se dirige al lector diciéndole: «quisiera despertar en ti una nueva creencia y, más aún que una creencia, una actividad filosófica, de que por desgracia carecemos en España» *(Edad Media* p.203).

Juan Valera escribe en 1868: «Me atrevo a declarar que de cincuenta a sesenta años a esta parte parece que estamos peor que nunca... Lo que importa ahora es no adularnos en público, ni jactarnos de lo que fuimos, sino señalar nosotros mismos nuestras faltas» *(Sobre el concepto que hoy se forma de España:* Revista de España I 1 [1868] 46-70). «En España se estudia poquísimo, y se sabe menos de lo que se estudia, porque se estudia mal; a fuerza de ingenio, algunos han logrado hacerse perdonar su ignorancia; no sé si tendré bastante para que me perdonen la mía... Pero ¡cuán triste recurso para buscarse la vida el de escribir tonterías confiado en la necedad y poca doctrina de los lectores! ¡Cuántos escriben así! Fuera de Toreno, Quintana, Navarrete y otros varios, que han escrito de cosas especiales a nuestro país, no creo que haya en éste un prosista distinguido desde principios del siglo acá, y menos ahora que nunca. El único economista que tenemos es Flórez Estrada; el único filósofo, Balmes, y ambos no pasan de medianos» (J. VALERA, *Obras completas. Correspondencia* I [1913] p.94).

El cubano Rafael Montoro, partidario del hegelianismo, en su entusiasta acogida al libro de José del Perojo, hace notar que «nuestra febril y miserable política, nuestras fratricidas discordias, nuestra perenne angustia, se acompañan muy mal con esos serenos y apacibles estudios». «Le estaba reservada la envidiable misión de satisfacerla a uno de los representantes más inteligentes y laboriosos de la nueva generación, de esta generación educada en medio de los dramas y tristezas, y los increíbles desastres de una revolución malograda» (MONTORO, *El movimiento intelectual en Alemania:* Rev. de España 5 (1875] 630-9).

Laureano Figuerola muestra su pesimismo en su discurso inaugural de la Institución Libre, cuando se refiere a «un período tristísimo de doscientos años, en el que la nacionalidad española se cuartea y derrumba en el abismo de la ignorancia, de la miseria y del descrédito».

El poco asustadizo presbítero don Pedro Sala y Villaret señala a fines de siglo un estado semejante: «Sin originalidad ni iniciativa, hemos sucumbido al mimetismo...; dotados del instinto de imitación de la razas inferiores, hemos sido sucesivamente volterianos, eclécticos cuando imperaba Guizot, radicales como Ahrens, krausistas, transformistas...» (Revista de España 87 [1882] 387).

urgente, habría podido importar de Europa para remediar nuestro atraso, no sólo «filosófico», sino en los órdenes prácticos de la industria y las ciencias naturales, entonces en vías de pleno desarrollo, y de lo cual estábamos bastante más necesitados que de «sistemas». En lugar de hacerlo, se limitó a importar un «sistema» exótico, de segunda categoría, que apenas contribuyó nada a ensanchar los horizontes de la «filosofía», y sí mucho a agravar y enconar la crónica división ideológica y política entre los españoles y a ser fermento activísimo de revoluciones políticas y religiosas. Aun así el impacto entre la juventud, ansiosa de nuevos horizontes, fue formidable. Era el choque con el «pensamiento europeo», que, por contraste, les revelaba nuestro atraso intelectual [13].

El sistema.—Sanz del Río, entusiasmado con el sistema de Krause desde su primer contacto con él, escribe a don José de la Revilla: «Aquí no se supone jamás; no se afirma más de lo que se ve directa, inmediatamente, desde la primera verdad de intuición inmediata, yo, hasta la última verdad, la intuición del ser, en la cual y por la cual existe y es posible la intuición del yo. El orden de progresión es tan circunspecto, tan rigurosamente gradual, que no es posible negar el asentimiento a cada afirmación sucesiva» [14]. En la *Cuestión de la filosofía novísima* (1856), Sanz del Río considera el racionalismo armónico de Krause como la culminación de toda la historia de la humanidad. Esta, siguiendo la «ley divina de la historia», atraviesa tres etapas: la primera, de infancia, directa, espontánea, positiva, idealista y simple, con tendencia dogmática, y que se revela en el antiguo dualismo. La segunda, de adolescencia, refleja, negativa, crítica, escéptica, materialista, que se expresa en el panteísmo. La tercera, compleja, armónica, realista, supera el idealismo y el materialismo, el dualismo y el panteísmo, haciéndolos confluir en un racionalismo armónico. Este sistema, que supera el idealismo de Hegel, es una luz que revela la presencia de Dios en el hombre [15].

Método.—Sus lecciones de 1862-63, recogidas, ordenadas y publicadas por José de Caso en 1877 con el título de *Análisis del pensamiento racional*, vienen a ser una especie de *Discurso del método* (cf. p.12). Envueltas en una maraña terminológica difícilmente inteligible, señala Sanz del Río las propiedades fundamentales que debe tener el pensar racional: 1) Debe ser un sobre-pensar de todo pensamiento relativo. 2) Debe ser

[13] LÓPEZ MORILLAS, *El krausismo español* p.28.
[14] *Epistolario*, en MANRIQUE, *Sanz del Río* p.83.
[15] Cf. *Sistema de filosofía-análisis* p.237.

principiante y definidor, mediante y concluyente de todo pensamiento relativo. 3) Debe ser director, medidor y ordenador del relativo (lec.5.ª). 4) Debe ser inspector y circunspector. 5) Debe ser necesario a todos y necesitado de todos. 6) Debe ser el pensamiento total del objeto. 7) Debe ser el mediador armónico entre los relativos. 8) Debe ser progresivo. 9) Pensar superior reflexivo, etc.

Analítica.—El sistema de Krause tiene dos partes: una ascendente, inductiva (analítica), que se remonta de lo particular hasta llegar a la intuición de lo más universal, que es el ser absoluto, y otra descendente, deductiva (sintética), que desciende desde el ser absoluto hasta todas sus determinaciones posibles. «Krause sostiene y demuestra que es posible y real el conocimiento científico del ser absoluto, y esto de tal manera que la ciencia misma sólo es posible y real en virtud y por causa de este conocimiento anterior a ella. Esto entendido, la doctrina filosófica tiene dos partes: la primera, puramente analítica, en la cual el espíritu, recogiendo su atención, elevándose de lo múltiple, diferente, parcial, a lo que es simple, idéntico, total, sube gradual e inevitablemente al conocimiento intuitivo racional del ser absoluto. Este conocimiento existe en la vida común y es el supuesto inevitable y último de todo lo que pensamos. Pero si este conocimiento supremo, absoluto, existe y es posible, es preciso que en la intuición del ser veamos todo conocimiento posible, y sólo se trata en esta segunda parte sintética de componer la esencia en todo su organismo interno bajo la luz de esta intuición» [16].

Con esto, tanto Krause, como Hegel, como Sanz del Río, no hacen más que seguir el proceso típico de todos los idealismos. Remontándose—no por inducción, sino por abstracción—, despojando a los seres de sus notas distintivas, prescindiendo de las diferencias formales que diversifican las esencias, llegan al final a una noción comunísima, que no es otra que el concepto generalísimo del ser en cuanto ser, en que todos los seres convienen y que es un concepto que de todos se predica. Ahora bien, por no distinguir debidamente entre orden lógico y orden ontológico, confunden esa noción abstractísima, universalísima e indeterminadísima, nada menos que con la realidad ontológica, particularísima y absolutamente determinada de Dios. Todos ellos confunden dos procesos tan distintos como son el de la filosofía primera, que llega al concepto comunísimo de ser en cuanto ser, con el de la teología, que

[16] *Cartas inéditas* carta 1.ª p.19; *Epistolario a Revilla.*

debe llegar a la realidad concreta y determinada de Dios. Pero, al no distinguirlos, hacen converger a los dos en una sola pretendida realidad y en una sola noción, que piensan es la del ser absoluto, la cual se imaginan *intuir* y de la cual se hacen la ilusión de poder deducir después todas las realidades posibles y todas las ciencias. Con esto la «filosofía» queda reducida e identificada con la «teología», pero una teología puramente lógica, ideal y, desde luego, vacía de contenido. Exactamente hizo observar Hamilton: «Esa filosofía personifica el cero; lo llama absoluto, y se imagina que contempla la existencia absoluta cuando, en realidad, sólo tiene delante de los ojos la absoluta privación» [17]. No es del todo exacta esta frase. Más bien hay que decir que cuando, por medio de esa abstracción, piensan haber llegado, por un proceso lógico necesario y riguroso, a la realidad de Dios, ser absoluto, a lo que han llegado ha sido al concepto abstractísimo y comunísimo del ser en cuanto tal. Pero este concepto no se identifica con el cero absoluto, sino que tiene también su realidad, una realidad a su manera y, desde luego, una utilidad muy grande en el campo propio, que es el de la filosofía primera.

Esta confusión entre lo lógico y lo ontológico, típica del ontologismo, la revela Sanz del Río cuando dice en su *Discurso* de 1857: «Para sacudir del espíritu el sueño sentido nos armamos del divino despertador de la ciencia; sobre los *individuos* pasajeros reconocemos *especies;* sobre las especies, *géneros;* los géneros nos revelan *leyes,* las leyes nos muestran analogías y armonías permanentes, *leyes de leyes,* y así, de grado en grado, nos es permitido contemplar de lejos el *pensamiento infinito* que rige con fecunda unidad el mundo y su vida, y la nuestra, y nuestra ciencia». Es lo que también decía Tiberghien.

Supuesto esto, es fácil deducir que, siendo la razón «el sentido superior del espíritu, que conoce lo uno, lo total, lo eterno y necesario» [18], la ciencia debe ser una y total, a la manera de un organismo que, en sus diversas partes, comprende todo el conocimiento posible del hombre y se extiende a toda la realidad.

Punto de partida.—Krause y Sanz del Río buscan como punto de partida de la analítica no sólo una verdad fundamental, como Descartes, sino una realidad fundamental *(Grundschauung)* absolutamente firme y cierta, para ascender desde ella a todas las demás realidades superiores. Esta realidad no

[17] Texto citado y comentado por MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3. Ed. Nac. p.384.
[18] *Sistema de filosofía-análisis,* en G. MANRIQUE, *Sanz del Río* p.111.

es otra cosa que la conciencia del yo, unidad básica y primaria en que todos los estados corporales se fundamentan y se convierten en «cosas» en virtud de las intuiciones *a priori* de espacio, tiempo y movimiento, y de las funciones intelectivas de conceptos, juicios y raciocinios. El proceso sería: yo-Dios-cosas.

Este yo no es el «yo» abstracto e irreal ni tampoco el «yo» individual, sino el yo en su realidad más profunda.

Una vez objetivado el yo primario *(Grundschauung-Ich)*, el análisis inductivo nos revela que es una unidad (hombre) compuesta de una dualidad, cuerpo y espíritu, o cuerpo e intelecto. El cuerpo pertenece a la esfera de la naturaleza, y el intelecto a la del espíritu, y ambas están compenetradas en la humanidad, la cual es el conjunto de todos los hombres pasados, presentes y futuros, incluyendo a los posibles habitantes de otros planetas.

Pero tanto la humanidad como la naturaleza y el espíritu se nos revelan como infinitas esencias o entidades relativas, parciales y limitadas y, por lo tanto, reclaman a su vez un fundamento en un todo, es decir, en una esencia primaria infinita *(Urwesen)*, de la cual se derivan ordenadamente, en primer lugar, la naturaleza y el espíritu; de éstos, la humanidad, con sus dos elementos—cuerpo e intelecto—, integrados en la unidad del yo (hombre individual). Esa esencia primaria no puede ser otra que el ser infinito y absoluto, o sea Dios, al cual llega la razón por un procedimiento lógico ascendente que termina en intuición («vista real»). «La humanidad es la síntesis armoniosa de la naturaleza y el espíritu bajo la unidad absoluta de Dios» [19]. Por esto todas las cosas finitas no sólo están «esenciadas y fundadas en Dios, sino que son *parte de la esencia divina*, constituyen la naturaleza, el espíritu y la humanidad, una entidad superior que los abarca y los contiene, y en la cual forman la unidad armónica» [20]. Es decir, que el infinito absoluto (Dios) contiene dentro de su unidad la multiplicidad de los infinitos relativos o finitos (naturaleza, espíritu y humanidad).

Dios.—Krause no se contenta con llegar a Dios por el camino del sentimiento, ni como una exigencia de la razón práctica, sino que se propone alcanzarlo como una realidad y

[19] *Ideal de la humanidad* p.XII, 30-31.33-35.

[20] *Sistema de filosofía-análisis*, en G. MANRIQUE, *Sanz del Río. Su ideario* p.61. «El objeto real absoluto, esto es, Dios, *no es algo puramente extrahumano*, algo particular circunscrito, histórico, sino un todo, infinito, absoluto, y bajo esto, aquello también; teniendo, por tanto, la humanidad algo de divino sobre su individualidad histórica, debe el hombre mirar con santo respeto todo ser y toda cosa» (ibid.).

una verdad primaria a través de un conocimiento, no sólo racional e inductivo, sino intuitivo (por «vista real»). «Desde luego, Krause sostiene y demuestra que es posible y real el conocimiento científico del ser absoluto, de Dios, y esto de tal manera que la ciencia misma sólo es posible y real en virtud y por causa de este conocimiento anterior a ella. Esto entendido, la doctrina filosófica tiene, naturalmente, dos partes: la primera, puramente analítica, en la cual el espíritu, recogiendo su atención, elevándose de lo múltiple, diferente, parcial, a lo que es simple, idéntico, total, sube gradual e invita inevitablemente al conocimiento intuitivo racional del ser absoluto. Este conocimiento existe en la vida común y es el supuesto inevitable y último de todo lo que pensamos: el filósofo no se distingue en esto del que no lo es sino en que mira con más atención, en que no se distrae» [21].

El conocimiento de Dios a que llega la analítica no es un conocimiento sensible, pues no se alcanza sino mediante una intuición racional. Tampoco es un conocimiento abstracto, sino concreto, pues se procede a través de percepciones concretas y reales. Es un conocimiento directo, intuitivo, «por vista real», en que al término del proceso analítico se llega a una intuición del ser absoluto, necesario y eterno, como «fundamento» de todas las realidades particulares.

Este Dios no es una idea, sino una realidad, un ser, causa y fundamento de la esencia y la existencia de todos los seres. Su esencia es adecuada a su ser. Dios es toda la divinidad, mientras que el hombre no es la misma cosa que la humanidad. Dios no se puede definir, porque un ser infinito no puede comprenderse en fórmulas finitas. Es una sustancia infinita, una esencia una, pero a la vez esencia de todas las cosas («seidad», o esencia de suyo, y «omneidad» o «toteidad», o esencia del todo). Es personal, omnisciente y omnipotente. Su existencia es necesaria y existe por sí mismo. Es la vida continua, la espontaneidad creadora, siempre en acción. Es el principio, que ejerce una causalidad eterna, por la cual el mundo es inmanente a Dios, y es la causa, que ejerce una causalidad temporal libre, por la cual es trascendente al universo, el cual es un momento libremente determinado por Dios. Y, procediendo de Dios, todo el universo vive y participa de la vida divina y es también el mejor de los posibles. Dios es la providencia que ejecuta el plan divino (decreto santo). Pero Sanz del Río no explica el modo de la «creación» por el cual los seres

[21] *Carta escrita en Heidelberg* (30 mayo 1884) *a D. Manuel de la Revilla*, en MANRIQUE, *Sanz del Río. Epistolario* p.82.

salen del ser, ni tampoco cómo los seres finitos proceden y a la vez se distinguen del ser infinito. Se limita a afirmar que Dios es el «fundamento» de los tres.

Sintética.—Sanz del Río expuso la segunda parte del sistema krausista en su cátedra y en conversaciones con sus discípulos y la difundió en autógrafos en 1874, de los cuales se conservan manuscritos [22].

Dios, o el ser absoluto, es el término a que llega la analítica por medio del análisis subjetivo-inductivo. Pero, a su vez, el mismo Dios será el punto de partida para iniciar el proceso inverso, objetivo-deductivo de la síntesis, mediante el cual se desciende de la unidad a la pluralidad a través de las determinaciones de las esencias hasta llegar a los últimos individuos. La primera intuición será el principio de identidad: el ser es. En la esencia divina se contienen implícitamente todas las esencias parciales; toda la multiplicidad de los seres finitos está contenida en la multiplicidad de su esencia sin destruir su unidad *(complicatio* y *explicatio*, de Cusa). Toda la realidad viene a ser por esto como un «organismo divino», y procediendo de Dios, que es la vida infinita, todo el universo vive y participa de la vida divina.

Pero Sanz del Río no explica el modo de la «creación» ni de qué manera los seres finitos proceden y, a la vez, se distinguen del ser infinito. Se limita a asegurar que Dios es el «fundamento» de otros tres seres (infinitos finitos, infinitos relativos) que son: el espíritu, la naturaleza y la humanidad, en que se armonizan los dos. Son tres sustancias infinitas, pero con infinitud relativa, cada una de las cuales comprende un número infinito de seres finitos.

Panenteísmo.—Krause, Ahrens y Sanz del Río rechazaron siempre la acusación de ser ateos o panteístas. Entre el panteísmo (todo es Dios, o Dios es todo) y el teísmo (Dios y el mundo) creen hallar una vía media afirmando el pan-en-teísmo, es decir: todo en Dios. El mundo no es Dios, ni está fuera de Dios, sino que es-en-Dios. Su fórmula sería: ni dualismo ni panteísmo, sino pan-en-teísmo: todos los seres son en Dios.

En Sanz del Río aparecen textos de neto sabor panteísta: «Dios es el todo de todos los seres particulares, el totalmente todo, absolutamente todo» [23]. Dios «da y contiene en sí todo lo que es, de modo que nada de lo que es, deja fuera de sí» [24]. «De

[22] P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* p.88.94.260.
[23] *Sistema* p.424.
[24] Ibid., p.258.

Dios afuera y sobre Dios no pensamos ser ni nos pensamos a nosotros, siendo conocido Dios como el ser uno mismo absolutamente» [25]. Pero en su *Cuenta de conducta* dice: «¿Han considerado bien los mismos tan fáciles jueces si acaso el panteísmo que condenan no lo llevan secreto dentro de sí, con todo el siglo presente, religioso, político, social y hasta literario, no siendo el enemigo que se presenta dondequiera, sino la propia común sombra proyectada a su alrededor?» [26].

Religión.—Frente a las impugnaciones de los católicos, que les tachaban de panteístas o ateos, los krausistas reaccionan declarándose hombres «profundamente religiosos», e incluso «cristianos». Francisco de Paula Canalejas dice en 1875: «A pesar de las injurias de ultramontanos y tradicionalistas, me siento cada día cristiano más convencido». Y Sanz del Río proclamaba: «Cristiano soy... La religión consiste en la unión personal y esencial del hombre con Dios» [27]. Hablan de «religión», pero

[25] Ibid., p.419.
[26] *Carta* titulada *Cuenta general de conducta*, en Manrique, *Sanz del Río. Ideario* p.63, He aquí otro texto panteísta de su *Sistema de filosofía-análisis* (p.425): «Yo, en mi límite, soy la esencia de Dios o soy esencial en Dios, porque, *siendo Dios, yo soy yo en particular*». Otros textos antes indicados afirman que las cosas finitas son «parte de la esencia divina». Según Menéndez Pelayo, Sanz del Río afirmaba que «Dios es el ser de toda y absoluta realidad, que contiene todos los modos de existir y que, fuera de Dios, no se da nada», por lo que es hipocresía rechazar el nombre de panteísta para este sistema *(Heterodoxos* l.8 c.3 p.384). Poco importa que sea llamado *panenteísmo*, que para los impugnadores católicos es simplemente un panteísmo larvado. Son modos de panteísmo no solamente los que afirman que los seres son Dios por identidad, sino los que dicen que los seres son partes o momentos de Dios, o que están contenidos en Dios. Según G. Manrique (o.c., p.63), Sanz del Río rechaza la acusación de panteísmo en el mismo sentido que lo hacía Ahrens en su *Curso de Psicología:* que su doctrina no es panteísmo en cuanto que confunde a Dios con el universo; sería monoteísta, pero no como «el monoteísmo vulgar», que establece separación de Dios y del mundo sin tener en cuenta la *universalidad de su esencia*.

Sanz del Río rechaza enérgicamente la causa eficiente creadora que «haga pasar algo del no ser al ser» *(Sistema* p.164-5), reduciendo la noción de causa a la de puro fundamento. Y «lo fundado—según él—es *del* fundamento y *en él y según él*, y la relación de fundar dice propiedad, continencia y conformidad de lo fundado en el fundamento» (ibid., p.162). Con esta relación de continencia y propiedad no se puede salvar la distinción esencial y realidad propia de los seres finitos, ni, por lo tanto, superar el panteísmo. El primero y más tenaz impugnador del panteísmo de Krause-Sanz del Río fue Ortí y Lara *(Impugnaciones del Discurso pronunciado... por Sanz del Río* [Granada 1857]; Id., *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* [Madrid 1864]; Id., *Lecciones sobre el sistema panteísta del alemán Krause pronunciadas en La Armonía* [Madrid 1869], con gran lujo de textos).

[27] Cita en Gómez Molleda, o.c., p.19; Jobit, o.c., p.91.180.192. Numerosos textos del «filósofo de Illescas» hablan en sentido equívoco y panteísta de la religión: «También la religión despierta en el hombre, animado de su espíritu, el piadoso deseo de que los hombres y pueblos se junten en el conocimiento y amor de Dios bajo una comunión universal y que manifiesten con actos comunes esta vida interior (Iglesia humana); de que todos los pueblos en esta religiosa alianza honren a Dios de una manera libre y bella, con espíritu de amor filial y en fraternal armonía. Y sobre este anhelo del corazón añade el conocimiento de Dios, la esperanza firme de que Dios también en esta tierra conducirá a la humanidad a la plenitud de su vida, como subordinada a la vida divina; que juntará un día a los hombres y pueblos en una humanidad religiosa terrena, en la que Dios conozca su más cercana e íntima semejanza en este reino de la creación. El religioso conoce y ama a todos los hombres en Dios; los abraza en su corazón con espíritu no particular, a éste más que al otro, sino con espíritu universal (caridad); reconoce la fundamental unidad de todos y su reunión última en la bondad divina; quiere y procura que todos, como una familia de hijos en este lugar del destino, como domésticos de una casa por Dios fundada y gobernada, se reúnan en una comunión de fieles, para orar ante Dios con voz unánime y para solemnizar su religión social en la edificación de un templo común, *de una Iglesia católica*» *(Ideal de la Humanidad* § 82 p.146).

«Así, la humanidad representa aquel ser uno en sí, todo y propio, en el que se intiman con unión esencial el espíritu y la naturaleza, como el tercer compuesto de ambos opuestos

sus afirmaciones no pueden ser más equívocas. Su religiosidad consiste en la unión del hombre individual con la humanidad; a través de ésta, con la naturaleza y el espíritu, y mediante éstos, con el ser absoluto, o el fundamento de todos los seres, Dios. Todos los seres están contenidos en el ser. Todos los seres finitos están en el ser infinito. Todas las esencias finitas, que son determinaciones de Dios, se encuentran contenidas en Dios. De esta manera, al contemplarse a sí mismas, contemplan y ven a Dios.

Pero al mismo tiempo rechazan como supersticiones todas las formas históricas y positivas de religión. Sanz del Río concibe su sistema como una superreligión, por encima de todas las formas concretas históricas de las religiones positivas, las cuales quedan superadas e integradas en el sistema krausista.

Moral.—La analítica llega a la afirmación de la existencia del ser absoluto (el ser es). La sintética termina en la afirmación: el ser es el bien, que nos sitúa en el camino de la ciencia moral. Siendo Dios el ser absoluto, es, por lo mismo, el bien supremo. Pero el ser de Dios es indiferenciado, y así el bien será una cosa indeterminada, abstracta y general. Ahora bien, Dios, ser único e indeterminado, debe determinarse a sí mismo a lo largo de la vida de la humanidad. Dios se hace en la historia, y *debe* hacer lo que es debido, es decir, recorrer la serie infinita de determinaciones, sin acabar nunca de llegar al fin. Y siendo el hombre un ser-en-Dios, síguese que su vida moral consistirá esencialmente en vivir y reproducir en sí mismo la vida de Dios. «El hombre, imagen viva de Dios y capaz de progresiva perfección, debe vivir en la religión unido con Dios y subordinado a Dios; debe realizar en su lugar y esfera limitada la armonía de la vida universal y mostrar esta armonía en bella forma exterior; debe conocer en la ciencia a Dios y el mundo; debe, en el claro conocimiento de su destino, educarse a sí mismo» [28]. «El hombre, siendo el compuesto armónico más íntimo de la naturaleza y el espíritu, debe realizar históricamente esta armonía y la de sí mismo con la humanidad, en forma de

en el mundo, bajo la unidad absoluta de Dios como ser supremo. En esta subordinación a Dios y correlación con el espíritu y la naturaleza, vive la humanidad con vida libre y consciа de sí realizando la ley divina en cada uno de nosotros, como sus seres interiores y homogéneos con ella. En esta unión de nuestra humanidad con sus personas interiores hasta el individuo, realiza ésta y en parte exige de cada uno el conocimiento y el cumplimiento de su idea eterna. Esta idea ha comenzado a realizarse en la historia pasada, hoy continúa realizándose en consonancia con lo presente y en preparación útil para lo venidero, hasta la plenitud de la historia terrena. A cada siglo, a cada pueblo, a cada individuo está presente nuestra total humanidad, y se manifiesta en la conciencia pública y la individual *con fuerza de ley*, para que realicemos todos con todos, según medios y tiempos, la armonía esencial entre el espíritu y la naturaleza, bajo la unidad de Dios y Dios mediante» *(Ideal de la Humanidad* p.31).

[28] *Ideal* p.33.

voluntad racional, y por el puro motivo de esta su naturaleza en Dios» [29].

La fórmula de la moral krausista se contiene en este imperativo: «Haz el bien porque es bueno, sin más consideración que su intrínseca bondad». O en esta equivalente: «Haz el bien como bien, nada más que el bien y todo el bien». «El hombre que contempla en Dios el principio y fin de su vida, imprime a toda su conducta la dirección inmutable del bien por el bien, reconociéndose inmediatamente en propia voluntad y en el mérito legítimo de sus acciones; supremamente, en la ley, justicia y bondad de Dios» [30]. «La virtud del precepto de Dios, la voz del deber, es absoluta; allí donde habla debe ser obedecida sin demora, sin hipocresía, con llana intención y obra cumplida» [31]. Sanz del Río habla mucho de la libertad, pero es menos explícito que Krause [32].

Las ciencias.—Dios no es solamente el «fundamento» de las esencias y de los seres, sino que, en virtud de la correspondencia, o identidad, entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, es también el principio donde se deriva toda la diversidad de las ciencias, comprendidas en los grados descendentes de los seres. El conjunto de los seres y de las ciencias constituye un «organismo divino» y armónico, sostenido y apoyado en la primera verdad y el primer ser, que es Dios. «El sistema de la ciencia debe comprender todo el conocimiento posible al hombre, y, bajo este concepto, las ciencias particulares deben ser organismos parciales del sistema científico total, relacionadas entre sí y con el todo, a la manera que los miembros y órganos de nuestro cuerpo se ligan entre sí y con todo el cuerpo. Concebimos, según esto, la ciencia como una unidad de conocimiento, interiormente una y múltiple, es decir, unidad orgánica, donde el organismo es la forma, el saber es la materia o contenido de la ciencia» [33].

El orden lógico se corresponde exactamente con el ontológico. Describir los grados y el proceso del saber equivale a reproducir los grados y el proceso del ser y de la realidad. Por esta razón, todos los krausistas (Krause, Tiberghien, Canalejas, Guichot) se han esmerado en hacer prolijas divisiones de las ciencias distribuidas en los grados del saber. Mediante las ciencias positivas se realiza el proceso ascendente (analítico) que lleva

[29] *Ideal* prólogo p.XII.XIII.
[30] *Discurso*, en *Epistolario a Manrique* p.105.
[31] *Discurso:* ibid. 105; *Ideal* p.56.62.70.74.
[32] ORTÍ Y LARA, *Lecciones sobre la Filosofía de Krause*. lec. 6: *La Moral* (Madrid 1865) p.163ss.
[33] *Sistema de la filosofía, Metafísica* p.1ª: *Análisis* (Madrid 1860) p.16.

a Dios. Pero una vez intuida la esencia divina, pueden deducirse de ellas, mediante la reflexión, todas las ciencias en sentido formal, o sea en cuanto sirven para orientar la investigación.

Según Krause, de la ciencia fundamental *(Grundwissensschaft)* se derivan, articuladamente, cuatro ciencias primarias: 1) la doctrina de la esencia primaria *(Urwesenslehre,* filosofía); 2) la ciencia de la razón *(Vernunftwissensschaft,* ciencia del espíritu); 3) la ciencia de la naturaleza *(Naturwissensschaft)*; 4) la ciencia de la esencia integral *(Vereinwesenslehre,* antropología). A estas ciencias fundamentales siguen otras cuatro particulares, que desarrollan las esencialidades divinas *(Wesenheiten)*: 1) la matemática, ciencia de la cantidad, que versa sobre los conceptos de espacio y tiempo, de fuerza y movimiento; 2) la lógica, que estudia las leyes del pensamiento racional; 3) la estética, que considera la belleza, que es un atributo de la esencia divina; 4) la ética, ciencia de la vida humana, individual y colectiva, que indaga cómo se actualiza en un ser humano el sumo bien, que es también un atributo de la esencia de Dios. A éstas debe sumarse otra importantísima en el krausismo, que es la filosofía de la historia.

Esta ordenación general de los grados del saber la reproduce Sanz del Río [34]. Más explícito es Francisco de Paula Canalejas en su disertación doctoral de 1858: *Ley de relación interna de las esencias filosóficas.* La ciencia, lo mismo que el ser, encierra dentro de su unidad una múltiple diversidad de ramas. Hay tres, que corresponden al triple estado del ser: 1) filosofía, que estudia los principios permanentes; 2) historia, que estudia los hechos o los seres en mutación o cambio en el tiempo; 3) filosofía de la historia, cuyo objeto es la explicación de los hechos por los principios.

La escuela [35].—A las reuniones de la calle de la Luna asistían los amigos de Sanz del Río: RUPERTO NAVARRO ZAMORANO, abogado, que tradujo el libro de Enrique Ahrens: *Curso de Derecho Natural o de filosofía del Derecho,* formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, 2 tomos (Madrid 1841). Junto con otros dos krausistas, RAFAEL DE LABRA y JOSÉ ALVARO DE ZAFRA, escribió *Curso completo elemental de Derecho romano,* 4 tomos (Madrid 1842). *Bancos de crédito* (Madrid 1852). Publicó una «Revista económica de Madrid» (1847). MANUEL RUIZ DE QUEVEDO († 1898). DIONISIO GÓMEZ. FRANCISCO GAYOSO DE LA RÚA. EDUARDO CHAO, republicano, colaboró con PI y Margall en «La Discusión» y fue ministro de Fomento con Figueras (1873). Escribió *Historia de la vida militar y política de Martín Zurbano* (Madrid 1846), *Cuadros de la geografía histórica de España* (Madrid 1849). NICOLÁS RAMÍREZ DE LOSADA, que fue fideicomisario del testamento de Sanz del Río.

Primeros discípulos.—FRANCISCO FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ (1833-1917).—Natural de Albacete. Catedrático de griego y árabe en Granada, donde tuvo por discípulo a Giner de los Ríos; y de estética y metafísica en la universidad de Madrid, de la que fue rector. Escribió: *La idea de lo bello y sus conceptos fundamentales.* Tesis doctoral (Madrid 1858). Jobit lo califica de «largo y pesado trabajo, que no es más que un ejercicio sobre la *Estética* de Krause» (p.45); *Estado social y político de los mudéjares en Castilla* (Madrid 1866), *Historia de la crítica literaria en España,* 74 págs. (Madrid 1867), *Influencia de lo real y de lo ideal en el arte.* Discurso de recepción en la Real Academia de Bellas Artes (Madrid 1881).

FRANCISCO DE PAULA CANALEJAS Y CASAS (1834-1883).—Natural de Lucena. Catedrático de literatura en Valladolid y Madrid (1863). Sucedió a Sanz del Río en la cátedra de historia de la filosofía, y parece haber sido su discípulo predilecto; distinción que quizá explica la escasa simpatía que le tuvieron los restantes. Se desvió del krausismo inclinándose al misticismo de Schleiermacher y, por fin, se dedicó al estudio del lulismo. Comentó el *Sistema de la filosofía,* de Sanz del Río. Su producción literaria es abundante: *Ley de relación interna de las ciencias filosóficas.* Tesis doctoral (1858); *Del estado actual de la filosofía en las naciones latinas* (Madrid 1861), *Del estudio de la filosofía española* (Madrid 1862), *La Reacción y las Revoluciones* (1865), *Educación literaria y artística de la Mujer* (1869), *Las*

[34] En *Epistolario, Carta a Manuel de la Revilla,* de 30 de mayo de 1844, se halla indicada esta ordenación general del saber. Texto citado en MANRIQUE, o.c., p.83. Por otra parte, en *Ideal de la Humanidad* se presenta el concepto de ciencia, en cuanto estructura una y total del saber humano, como un saber de salvación, con carácter cuasi religioso, que permitirá al hombre llegar hasta la meta de la tierra y de la historia, que aspira a realizar en este mundo el reino de Dios o «la humanización de nuestra humanidad en la tierra» *(Ideal* X p.25; cf. p.36.218.282).

[35] Mario Méndez Bejarano, que no oculta su simpatía hacia el krausismo, dice: «No se deshizo la estela de Krause como el hegelianismo sin dejar más recuerdo que ciertas derivaciones socialistas. Tan en la entraña de mi generación y de la anterior ahondó su savia, que, desaparecida la individualidad de la escuela, pasaron sus doctrinas, ya sin sello de origen, al torrente circulatorio del pensamiento general, animando explicaciones, libros y conferencias, imperando en la esfera del derecho y enviando desde su tumba un haz de luminosa despedida, como si estuviese vinculado a la conciencia humana por una irradiación que jamás puede desaparecer. *Est defunctus... et loquitur (Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX* [Madrid 1925] p.480).

En la misma obra hace una clasificación de los krausistas dividiéndolos en derecha, izquierda y centro. *Derecha:* Fernando de Castro, Tomás Romero de Castilla, Francisco de Paula Canalejas, Romualdo Alvarez Espino. *Izquierda:* Vicente Romero Girón, Alejo García Moreno, Manuel Sales y Ferré, Eusebio Ruiz Chamoiro, Mariano Arés, Joaquín Sama y Vinagre, Joaquín Arnau Ibáñez. *Centro:* Federico de Castro, Antonio López Muñoz José de Castro, Alvarez Sánchez Surga (p.466). Añade krausistas independientes, como M. González Serrano, y krausistas de ciencia aplicada, G. Azcárate, Francisco Barnés, E. Reus y Baamonde. Preferimos adoptar otra ordenación.

doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio (1870), *Teodicea popular* (1872), *Introducción al estudio de la filosofía platónica* (1875), *La poesía dramática en España* (1876), *Las doctrinas religiosas del racionalismo contemporáneo:* Estudios críticos (Madrid 1875); *Cartas a Campoamor sobre el panteísmo, El Panentheísmo:* Rev. Europa 4 (Madrid 1875), en que defiende a Sanz del Río de la acusación de panteísmo.

VALERIANO FERNÁNDEZ FERRAZ.—Catedrático de árabe en Madrid (1865). Hizo una adaptación de la *Analítica*, de Krause. En 1869 marchó a Cartago (Costa Rica), donde fue director de un instituto de segunda enseñanza. VICENTE ROMERO GIRÓN (1835-1900).—Abogado y buen penalista. Figuró en política como demócrata exaltado. Fue ministro de Gracia y Justicia (1883). Escribió *Código de Comercio* (Madrid 1885). En colaboración con Alejo García Moreno publicó *Colección de las instituciones políticas y jurídicas de los pueblos modernos*, 13 tomos y apéndices, en total, 34 tomos (Madrid 1895-1908). ALEJO GARCÍA MORENO.—Historiador. Tradujo *Los Mandamientos de la Humanidad, o la vida moral en forma de Catecismo, de C. Ch. F. Krause por G. Tiberghien* (Madrid 1875). Es autor de un *Compendio de Historia de Roma* (1879), *Introducción a la historia e Historia de Oriente* (1878), *Elementos de Historia universal*, 2 vols. (Madrid 1882).

JUAN UÑA Y GÓMEZ.—Político republicano. Director general de Instrucción Pública (1873). Dirigió «La Enseñanza» y la «Revista de Instrucción Pública». MIGUEL CARMONA († 1870). Testamentario de Sanz del Río.

FEDERICO DE CASTRO FERNÁNDEZ (1834-1903).—Natural de Almería. Catedrático de historia y metafísica y rector de la Universidad de Sevilla. Fundó la «Revista mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias» y el «Ateneo hispalense». Introdujo el sistema pedagógico de F. Froebel (traducido por Luis de Zulueta). Su discurso doctoral versó sobre: *El Progreso interno de la Razón, mediante el método científico, y el de la Libertad, mediante el arte moral, influyen en la Historia, según crece el respeto de los hombres al dictamen de la Razón y al dictado de la Conciencia* (Madrid 1861). Escribió *Cervantes y la filosofía española:* Revista de la Universidad de Madrid (cuatro artículos) (1870); *Resumen de las principales cuestiones de Metafísica* (Sevilla 1866), *Ensayo de un programa razonado de Metafísica* (Sevilla 1879), *Nueva biografía del doctor D. Antonio Xavier Pérez y López con un bosquejo de su sistema filosófico:* Revista de la Universidad de Madrid (1873); *Doctrinal de Historia crítica de España* (Sevilla 1898), *La Filosofía andaluza*, en la apertura de curso en la Universidad de Sevilla, 1891-1892 (Sevilla 1891), 152 págs.; *Metafísica*. I: *Propedéutica* (Sevilla 1888); II: *Análisis* (Sevilla 1893). Tradujo la *Historia de los musulmanes españoles*, de R. Dozy (Madrid 1877) y *La Fuente de la vida de Ibn Gabirol* (del latín, de Juan Hispano y Domingo Gundisalvo), 2 vols. (Madrid, s.a.). Fue el más consecuente de los discípulos de Sanz del Río, fiel a sus ideas, que las propagó sobre todo en su docencia, influyendo en numerosos discípulos.

Segunda generación.—El grupo de amigos de la calle de la Luna se trasladó al círculo filosófico de la calle de Cañizares. La principal figura de esta nueva generación es Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), de quien hablaremos después.

NICOLÁS SALMERÓN Y ALONSO (1838-1908).—Nació en Alhama la Seca, Almería. Fue catedrático de historia universal en Oviedo, y de metafísica en la Universidad de Madrid. Presidente de la república (1873). Doctrinalmente siguió primero a Sanz del Río, pero abandonó pronto el krausismo, derivando hacia un monismo evolucionista de tendencia spenceriana, y después, en su estancia en Francia, al positivismo de Comte y Littré. «Aboga... por una religión sin imposiciones dogmáticas en la pureza e integridad de la conciencia, en la piadosa racional unión del hombre con todos los seres del mundo, bajo el principio de la realidad y de la vida» [36]. Escribió *La Historia Universal tiende a restablecer al hombre en la posesión de su naturaleza, para el cumplimiento del destino de la Humanidad* (Madrid 1864), *Las leyes de la Historia* (1864), *Concepto de la metafísica* (1870), *Principios analíticos en la doctrina del tiempo:* Rev. de la Univ. de Madrid (1873) I 381; II 518; *La filosofía novísima en Alemania:* Rev. de la Univ. de Sevilla 5 (1873) 547ss. Escribió también un prólogo a la traducción de los *Conflictos entre la Religión y la Ciencia*, de Draper, y otro prólogo al libro *Filosofía y Arte*, de H. Giner, en que se declara monista y evolucionista, negando la dualidad de alma y cuerpo. Consideraba que «los dogmas son sustancialmente incompatibles con las exigencias del libre cultivo de la ciencia», y que «la intolerancia de las religiones positivas ha retenido el progreso y contrariado la difusión de la verdad en el mundo». Sus *Obras*, 4 vols. (Madrid 1911), constan, sobre todo, de artículos, prólogos, traducciones, discursos.

[36] J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la filosofía española* p.113. Cf. G. MOLLEDA, *Los reformadores de la Esp. contemporánea* p.185-190; R. GARCÍA DE CASTRO, *Menéndez y Pelayo. El sabio y el creyente* (Madrid 1940), sobre los recios ataques del polígrafo montañés a Salmerón.

Gumersindo de Azcárate y Menéndez (1840-1917).—Fue hijo de don Patricio de Azcárate. Profesor de legislación comparada en la Universidad de Madrid. Aplicó la doctrina krausista al derecho político y social. Su actitud religiosa la define en el escrito anónimo: *Minuta de un testamento* (1876). Sus artículos sobre *El Selfgovernment y la monarquía doctrinaria* (Madrid 1877) fueron causa de la polémica con Menéndez Pelayo. Escribió *Estudios filosóficos y políticos* (Madrid 1877), *La constitución inglesa y la política del Continente* (1878), *Ensayo sobre la historia del derecho de propiedad y su estado actual en Europa*, 3 vols. (1879), *Tratados de política. Resumen y juicios críticos* (1883), *Estudios económicos y sociales* (1876), *El régimen parlamentario en la práctica* (1885), *Concepto de la sociología* (1891), *Carácter científico de la historia de España* (1910). Aplicó en estos trabajos políticos y sociales la doctrina krausista con marcado tono derechista y no muy penetrado de los principios de esta escuela.

Rafael de Labra (1841-1918).—Jurista y político. Nació en La Habana. Es autor de numerosas obras de temas jurídicos. Gabino Lizárraga, traductor de Ahrens. Segismundo Moret y Prendergast (1838-1913). Político y economista. Luis de Rute. Político y economista. Luis Hermida (1842-1868). José María Marangés († 1872). Fernando Lozano. José Lledó. Fernando Buireo Garrido. Lucas Mallada. Pedregal y Cañedo. Becerro de Bangoa. Echegaray.

Facundo de los Ríos Portilla.—Político avanzado, demócrata. Asistía al círculo filosófico de la calle de Cañizares. Escribió *Juan Luis Vives en sus tres libros «De Prima Philosophia»* (Madrid 1864). Antepuso un *prólogo* a la traducción de Tiberghien que hizo Piñó y Vilanova: *Introducción a la Filosofía y Preparación a la Metafísica* (Madrid 1875).

Tomás de Tapia (1848-1873).—Sacerdote secularizado. Profesor auxiliar y archivero de la Universidad de Madrid. Suplente de Sanz del Río. Desempeñó la cátedra de «sistema de la filosofía» que dejó fundada el «maestro». Escribió una tesis doctoral sobre *Sócrates. Ensayo sobre la Filosofía fundamental de Balmes*: Boletín-Revista de la Universidad de Madrid, 1.ª época (1869). En las conferencias dominicales sobre la educación de la mujer (1869) pronunció: *La religión en la conciencia y en la vida, La Religión y las Religiones*, donde expone un concepto de la religión naturalista y subjetivista, con elevaciones místicas. «El espíritu del hombre es, por naturaleza, profundamente religioso, como es profundamente inteligente, sentimental, moral, sociable», etc. «El espíritu divino animó a Moisés, a Buda, a Cristo y a todos los grandes hombres que han aparecido sobre la tierra». «La religión de las almas cultas, de la perfección, del progreso y de la libertad racional... es compatible con el progreso y la libertad del individuo y de las naciones».

José de Caso y Blanco sucedió a Tapia en la cátedra de «Sistema de la filosofía» hasta 1926. Después quedó convertida en biblioteca filosófica. Preparó la edición del *Análisis del Pensamiento Racional*, de Sanz del Río (Madrid 1877). Martín Navarro y Flores, catedrático del instituto de Tarragona, escribió un *Manual de Psicología experimental* (Tarragona 1914), que dedica «a mi querido maestro don José de Caso».

Urbano González Serrano (1848-1904).—Natural de Navalmoral de la Mata (Cáceres). Discípulo de Salmerón. Catedrático de psicología, lógica y ética en el Instituto de San Isidro de Madrid. Fue escritor muy fecundo. Publicó: *Estudios sobre los principios de la moral con relación a la doctrina positivista* (Madrid 1871), *Elementos de Lógica* (1874), *Estudios de Moral y de filosofía* (1875), *Elementos de Etica o Filosofía moral* (1874, junto con Manuel de la Revilla), *Manual de Psicología* (1880), *La psicología contemporánea* (1880), *Estudios de crítica y filosofía* (1881), *Cuestiones contemporáneas* (1883), *La sociología científica* (1884), *La sabiduría popular* (1886), *La psicología fisiológica* (1886), *Psicología del amor* (1888), *La asociación como ley general de la educación* (1888), *Estudios críticos* (1892), *Estudios psicológicos* (1892), *Goethe, ensayos críticos*, prólogo de Leopoldo Alas (Madrid ³1900), *En pro y en contra, críticas* (Madrid 1894). Tradujo la *Psicología contemporánea*, de Emilio Villa, y *La filosofía de Tolstoi*, de Ossip-Louirié. En la *Enciclopedia* de Montaner-Simón escribió los artículos «Suárez», «Vives», «Fox Morcillo», «Gómez Pereira», etc., y especialmente el artículo «Filosofía» (1891), donde habla «como si no hubiese habido filosofía hasta el krausismo» [37].

Manuel de la Revilla y Morera (1846-1881).—Nació en Madrid, hijo de don José de la Revilla, el protector de Sanz del Río. Fue sustituto de Fernando de Castro en su cátedra de historia universal y profesor de literatura general y española en la Universidad de Madrid. Murió loco en El Escorial, a los treinta y cinco años. Primeramente se adhirió al krausismo, en la época en que mantuvo su polémica con Menéndez

[37] J. Iriarte, *Menéndez Pelayo y la fil. española* p.261. Cf. V. Cacho, *La Inst. libre de Enseñanza* p.188 et passim; G. Molleda, *Los Reformadores* p.29.58 et passim.

y Pelayo, y terminaron siendo amigos. Después se pasó al neokantismo, colaborando con José del Perojo en la «Revista Contemporánea», y, finalmente, terminó en el neocriticismo y el positivismo. Publicó *Principios de literatura general* (Madrid 1872, junto con Pedro de Alcántara García), *Elementos de Etica o Filosofía moral* (Madrid 1874, junto con Urbano González Serrano), *Críticas*, 2 tomos (Burgos 1884). Como poeta publicó *Dudas y tristezas* (Madrid 1875), a que su amigo Campoamor antepuso un prólogo un poco impertinente [38].

HERMENEGILDO GINER DE LOS RÍOS (1847-1923).—Hermano de don Francisco Giner. Colegial de San Clemente de Bolonia. Catedrático en el instituto de Barcelona. Sigue un krausismo inspirado en Tiberghien. Publicó *Filosofía y Arte* (Madrid 1878, con prólogo de Salmerón), *Elementos de Filosofía, Psicología y Etica*, *Elementos de Etica* (1872), *Manual de Estética y teoría del Arte* (1894), *Manual de Literatura* (1899). En colaboración con Pedro Borrajo y Herrera escribió una *Historia sobre El Colegio de Bolonia* (Madrid 1880).

EUSEBIO RUIZ CHAMORRO († 1899).—Catedrático de psicología, lógica y ética en el instituto del Noviciado de Madrid. Hace profesión de racionalismo en religión: «Dios no puede violar su naturaleza poniendo la verdad en depósito de determinada Iglesia» [39]. Redacta unos «sermones religiosos y morales» para examinar el cristianismo a la luz de la razón. En su libro *Psicología o Ciencia del alma* (Madrid 1876) expone el sistema monista de la escuela, y le antepone esta advertencia: «No habiendo en España libro alguno de filosofía escrito con la independencia de pensamiento que el puro fin científico reclama, hállome en la necesidad de publicar este ensayo, dentro de las condiciones que el tiempo y las circunstancias me imponen, dejando para otra ocasión más propicia los desarrollos que entraña esta doctrina, inspirada en la revolución filosófica que inició resueltamente Descartes, animosamente proseguida, aunque con distinta tendencia, en Alemania y aun Inglaterra hasta nuestros días, y a cuya corriente España ha permanecido impasible, abrazada, por así decirlo, al fósil del dogmatismo, que sólo ha engendrado entre nosotros un misticismo filosófico tan estéril para la virtud como inútil para la vida» (p.XII y XIII). En esta obra desenvuelve la

[38] J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la fil. esp.* p.108-10.129ss; R. CEÑAL, *La fil. esp. en la segunda mitad del siglo XIX:* RevFil 15 (1956) 427ss; CAMPOAMOR, *Obras* (Madrid 1883).

[39] De la obra, *Psicología*, escrita para los alumnos del Instituto, prólogo. En ella llama «espíritus castrados» a los que «se encierran en los estrechos límites de una religión positiva» (MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3. Ed. Nac. p.472; MÉNDEZ BEJARANO, *Hist. fil. en España* p.474).

doctrina de Krause con criterio claramente monista, negando la distinción de alma y cuerpo.

El krausismo en Sevilla.—El krausismo tuvo amplia difusión en universidades e institutos de provincias. Uno de los centros principales fue Sevilla, en torno a Federico de Castro. Discípulos de éste fueron: MANUEL SALES Y FERRÉ (1843-1910), natural de Ulldecona (Tarragona). Fue catedrático de geografía histórica en Sevilla y Madrid. Primeramente siguió el krausismo, y después adoptó una tendencia positivista y spenceriana desde 1880. Fue director de «La Bética», órgano del krausismo en Sevilla. Publicó *Filosofía de la muerte*, estudio hecho sobre manuscritos de don Julián Sanz del Río (Sevilla 1877), *Tratado de Sociología*, 3 vols. (1889-1904); *El descubrimiento de América según las últimas investigaciones* (Madrid 1907). Discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas; *Nuevos fundamentos de la moral* (1907), *Prehistoria y origen de la civilización* (Madrid, s.a.), *Problemas sociales* (1911), *Sociología general* (1912) [40].

RAFAEL ALVAREZ SÁNCHEZ SURGA (1848-1872), discípulo de Castro. Catedrático auxiliar de árabe en Sevilla. *Obras* (Sevilla 1873). Federico de Castro le dedicó un *Recuerdo biográfico del Dr. D. Rafael Alvarez Sánchez Surga* (Sevilla 1873).

JOSÉ DE CASTRO Y CASTRO.—Hijo de Federico de Castro, sucedió a su padre en la cátedra que luego se llamó de lógica fundamental. Escribió: *Resumen de la Historia de la Filosofía* (Sevilla 1890), *Psicología de la célula* (1889), *Resumen de Metafísica* (1892), *Concepto de la Lógica* (1902), *Apuntes* (1901).

TOMÁS ROMERO DE CASTILLA (1833-18).—Discípulo de Castro en Sevilla y catedrático en el instituto de Badajoz. A pesar de su krausismo hizo siempre profesión de permanecer adicto al catolicismo. Polemizó en defensa del krausismo con el canónigo Fernández Valbuena, a propósito del folleto de éste *¿O católico o krausista?*, *Ni incrédulo ni intolerante* (Badajoz 1881), *El krausismo y la fe católica* (1883), *Nuestro concepto de la razón y la doctrina de Santo Tomás* (1883), *Elementos de lógica* (1886), *Etica*, *Psicología fisiológica*.

FRANCISCO JOSÉ BARNÉS Y TOMÁS (1834-1892).—Ex sacerdote secularizado. Enseñó en Lorca, Oviedo y Sevilla. Escribió *Prolegómenos de Historia universal*, *Discurso sobre las ideas religioso-morales* (Oviedo 1873), con criterio krausista radical.

[40] TOMÁS MESTRE VIVES, *Sociedad y nación en Sales y Ferré:* RevEstPol 124 (1962) 133-146.

JOAQUÍN SAMA Y VINAGRE (1840-1895).—Natural de San Vicente de Alcántara. Discípulo de Castro en Sevilla. Profesor en el instituto de Huelva y en la «Institución Libre» (1879). Escribió *Indicaciones de filosofía y pedagogía* (1893), *La instrucción primaria en 1808 y su desarrollo posterior, y don Pablo Montesino.* Conferencia en el Ateneo (1888); *Significación del verbo ser* (BILE, 1893) 141 págs. Publicó un *Catecismo de Filosofía* con la firma J. S.

ALFONSO MORENO ESPINOSA (1840-1905).—Natural de Avila. Discípulo de Sanz del Río. Profesor en el instituto de Cádiz.

ROMUALDO ALVAREZ ESPINO (1839-1895).—Natural de Sevilla. Discípulo de Castro. Profesor en el instituto de Cádiz, donde fundó la «Academia gaditana de Ciencias y Letras» (1876). Escribió *Cuadernos de Filosofía elemental,* 3 vols. (Cádiz 1866), *Sumario de Etica o filosofía moral* (1883), *Miscelánea literaria, colección de pensamientos para solaz del pueblo* (Burgos 1886).

En Valladolid enseñaron FRANCISCO DE PAULA CANALEJAS (1834-1883), RICARDO MACÍAS PICAVEA (1847-1899), que escribió *El problema nacional; hechos, causas, remedios* (1899). Más que krausista es kantiano FRANCISCO PISA Y PAJARES († 1899), catedrático en Zaragoza (1854), Valladolid (1864) y catedrático y rector en Madrid (1875, 1881). Atacó a los neokantianos y positivistas. Sus *Prolegómenos del Derecho* (Madrid 1876) son de escaso valor.

En Santiago de Compostela siguió el krausismo el barcelonés JOAQUÍN SANROMÁ Y CREUS (1828-post 1887), abiertamente anticlerical.

En Salamanca profesaron el krausismo: MARIANO ARÉS Y SANZ (1842-90), que escribió *Sobre la legitimidad y carácter de la Metafísica* (Salamanca 1880). Prologó el libro de Juan Moreno Izquierdo *La filosofía en la ciencia* (Madrid 1882) y tradujo la *Psicología* de Ribot, a la que añadió un apéndice del más puro krausismo. Netamente krausista es su *Conferencia inaugural* de curso en Salamanca[41]. PEDRO DORADO MONTERO (1861-1919) fue eminente jurista, que escribió *Problemas de Derecho Penal* (Madrid 1895), *El Derecho y sus sacerdotes* (1909), *Nuevos derroteros penales, La Psicología criminal en nuestro Derecho legislado* (1911), *Problemas jurídicos contemporáneos, El Derecho protector de los criminales* (1915), *La Natura y la Historia* (Barcelona 1919). ENRIQUE SOMS Y CASTELÍN,

[41] E. ESPERABÉ Y ARTEAGA, *Historia de la Universidad de Salamanca* II (Salamanca 1914) p.750.

catedrático de griego, director de «La Democracia». FEDERICO DE ONÍS († 1967). MAMÉS ESPERABÉ LOZANO, rector de la universidad, simpatizó con el krausismo.

En Valencia se distinguieron: EDUARDO PÉREZ PUJOL (1830-1894), rector de la universidad, historiador. JOAQUÍN ARNAU E IBÁÑEZ (1850-1890). Natural de Rubielos de la Mora. Republicano. Escribió *Rusia ante el Occidente, Ensayo crítico del nihilismo* (Madrid 1881), *Curso de Metafísica. Ensayo de Filosofía fundamental.* P.1.ª: *Filosofía analítica* (Valencia 1889); p.2.ª: *Metafísica sintética* (Valencia 1889). Expone un krausismo solapado, en que mezcla las teorías de Krause y Sanz del Río con las doctrinas de Balmes, Zigliara y Santo Tomás. VICENTE PIÑÓ Y VILANOVA. Abogado en Valencia y pintor. Traductor de Lamartine, Montalembert, Tiberghien y otros. Su trabajo más propio, *G. Tiberghien. Introducción a la Filosofía y Preparación a la Metafísica. Estudio analítico sobre los objetos fundamentales de la ciencia, Crítica del Positivismo* (Madrid 1875), con prólogo de Facundo de los Ríos Portilla.

Se ha de situar aparte a FERNANDO DE CASTRO Y PAJARES (1814-1874).—Natural de Sahagún (León). Fue franciscano descalzo (gilito) en el convento de San Diego de Valladolid. Exclaustrado en 1834, se ordenó después de sacerdote. Enseñó filosofía y fue vicerrector en el seminario de San Froilán de León (1838-1839), profesor de historia en el Instituto de San Isidro de Madrid y después catedrático de la Universidad Central. Fue orador notable y predicador de la capilla real, donde en 1 de noviembre de 1861 pronunció un sermón que causó escándalo. Su heterodoxia se puso de manifiesto en su *Discurso* de ingreso en la Academia de la Historia (1866). En 1867 fue separado de su cátedra por negarse a declarar si era católico o no. Fue repuesto en la revolución de 1868 y nombrado rector de la universidad central. En 1871, en un homenaje a Salmerón, se declaró partidario de «la teoría de lo inmanente, punto de arranque para la afirmación del derecho en lo humano y para la negación de lo sobrenatural en lo divino». Le ofreció como obsequio una pluma de oro, diciendo que era un «monumento histórico del último sermón de un sacerdote que ha perdido la virginidad de la fe, pero que ha ganado la maternidad de la razón». Murió impenitente en 1874. En su *Memoria testamentaria* declaraba que «deseaba morir en la comunión de todos los hombres creyentes y no creyentes». En ella esbozaba un proyecto de Iglesia universal de los creyentes, cuyos sacerdotes serían los ancianos y en cuyo santoral

entrarían mezclados todos los hombres famosos: Buda y Zoroastro, Lutero y San Francisco, Descartes y San José de Calasanz... Su entierro civil se celebró, como él había dispuesto, «en el sentido más amplio, universal y humano». Ante su tumba se leyeron las bienaventuranzas, la parábola del buen samaritano y los *Mandamientos* del *Ideal de la Humanidad*, de Sanz del Río.

Sus obras son: *Nociones de Historia, Historia profana general y la particular de España* (París 1859), *Compendio razonado de Historia General*, 4 tomos (Madrid 1863-1870), *Historia de España*, continuada por Sales y Ferré (1874), *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia española* (Madrid 1866), *Discurso sobre la libertad de la ciencia y la independencia de su magisterio* (1868), *Memoria testamentaria*, con prólogo de Manuel Sales Ferré (Madrid 1874) [42].

El krausismo y la masonería.—No hay fundamento para suponer la afiliación de Sanz del Río a la masonería, aunque en sus funerales se observaran algunas ceremonias coincidentes con ritos masónicos. La coincidencia de algunas o muchas de sus doctrinas con las de la masonería puede venir a través de su maestro Krause, que perteneció a la secta, y que consideraba la francmasonería como «el germen de la regeneración social del globo» y como «el lazo o alianza de la humanidad» [43]. Tampoco consta documentalmente que perteneciera a la masonería Giner de los Ríos, aunque su nombre aparezca en algunos diccionarios masónicos. Pero sí es cierto que fueron masones varios krausistas conspicuos, como el ex sacerdote Francisco José Barnés, Eduardo Chao, Facundo Ríos Portilla, Segismundo Moret, Vicente Romero Girón.

Influencia.—El krausismo debe considerarse como un factor de primera línea, no por su valor intrínseco, sino por su influjo profundo en la orientación de la historia española entre 1860 y 1870, y después por sus derivaciones, que llegan hasta nuestros mismos días. No fue tan sólo un sistema filosófico extranjero de importación, como pudiera haberlo sido cualquier otro, o como tantos que han sido expuestos fría y

42 MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.3. Ed. Nac. VI p.396-402, quien le fustiga duramente; P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemp.* p.54-7.219.232; G. MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea* p.32-38.40-44 et *passim*, quien describe cómo Castro—como Canalejas, Azcárate y demás conspicuos krausistas—pretendía reformar la Iglesia católica, convirtiéndola en un *cristianismo racional*, sin revelación, sin dogmas, equivalente a una religión krausista. Y hablaba de Jesús «como el hombre que mejor había comprendido a Dios», a un Dios krausista impersonal.

43 ORTÍ Y LARA, *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta del alemán Krause.* Notas (Madrid 1864) p.320-21. Sobre la pertenencia o no de estos autores a la masonería, cf. J. IRIARTE, *Krausistas y sociedades secretas:* Razón y Fe (junio 1963) 597-608.

objetivamente en nuestras aulas universitarias. Pretendió sustituir el cristianismo por una nueva religión, erigiéndose en una nueva fe, dictando normas de conducta en moral y política. Los krausistas consideraban el cristianismo como una cosa histórica, vieja y pasada, y pretendieron suplantarlo sustituyéndolo por un sistema filosófico completo, aplicable a todas las manifestaciones de la vida individual y nacional. Su influjo fue efectivo en política, especialmente en la revolución de 1860, en la enseñanza, en derecho, en sociología, en teorías económicas y, sobre todo, en religión, fomentando un espíritu laicista y anticatólico [44].

Los krausistas llegaron a constituir un grupo netamente diferenciado dentro de su ambiente, un tipo especial con rasgos específicos que los literatos se complacieron en retratar, a veces con rasgos caricaturescos. Pereda [45] pinta un krausista dando una definición de la divinidad, y que «apoya su aserto con la autoridad de los santos padres, o pontífices de su iglesia, Krause, Sanz del Río y Salmerón; mira en derredor de sí con cara de lástima, y pasa a otra cosa». Pío Baroja los describe como «hombres graves, barbas negras, miradas sombrías, aire profético» [46].

Con las grandes palabras de la razón, la libertad, la tolerancia, el progreso, la humanidad, la emancipación, la unidad armónica, etc., ganaron a buena parte de la juventud. Es significativo este pasaje de Clarín, escrito en 1876: «Esta juventud que hoy crece en España, ávida de ejercicio intelectual, casi avergonzada de nuestro retraso científico, busca, con más anhelo que discernimiento, las nuevas teorías, la última palabra de la ciencia, temerosa, más que del error, de quedarse atrás, de no recibir en sus pasmados ojos los más recientes destellos del pensamiento europeo» [47].

La Institución Libre de Enseñanza

Después de la muerte de Sanz del Río, en 1869, todo parecía presagiar la próxima disgregación del krausismo. Su endeblez doctrinal, que no había podido resistir los duros ataques de los apologistas católicos. Su mentalidad anacrónica, en franco retraso respecto de las corrientes dominantes en

44 Sobre esta influencia del krausismo en tan numerosas vertientes, P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* p.122-5.163.234-262; D. G. MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemp.* p.90ss.132. Y no estará de más observar que en parte renace hoy día esa ideología krausista de un humanismo secularizado envuelto en cierta religiosidad sentimental y subjetiva que venía de la Ilustración del siglo XVIII y el progresismo del siglo XIX.

45 J. M. PEREDA, *Tipos trashumantes*, en *Obras completas* VIII p.311.

46 PÍO BAROJA, *Familia, infancia, juventud*, en *Obras completas* VII p.570.

47 LEOPOLDO ALAS, *Solos de Clarín* (Madrid 1881) p.74.

Europa. Todo ello unido a la deserción cada vez más acentuada de muchos de sus secuaces hacia otras corrientes más de moda, como el neokantismo y el positivismo, eran indicios que parecían preludiar la inminente desaparición del «sistema». Pero el ejemplo y el método (más que sus enseñanzas concretas y, menos aún, su ideología krausista, y, desde luego, con un sentido práctico mucho más realista) de Sanz del Río iban a encontrar un continuador sumamente eficaz en su discípulo Francisco Giner. La labor de éste, metódica, tenaz y perseverante, centrada en la *Institución Libre de Enseñanza*, con sus ramificaciones—Junta de Ampliación de Estudios, Centro de Estudios históricos, Instituto-escuela—iba a ser la continuación, esta vez a escala nacional, de los círculos filosóficos de la calle de la Luna y de Cañizares, del colegio internacional de Salmerón y de la academia de estudios superiores. Iba a ser también el fermento que definiría cada vez más acentuadamente la escisión ideológica y espiritual de los españoles, polarizados en dos grupos antagónicos y cada vez más irreductibles [48].

FRANCISCO GINER DE LOS RIOS (1839-1915)*.—Nació en Ronda. Cursó la enseñanza media en Cádiz y Alicante. Comenzó sus estudios superiores en la universidad de Barcelona, donde fue discípulo de Lloréns y Barba, pero solamente permaneció un año, prosiguiéndolos en Granada, donde tuvo

[48] Azorín tiene un texto muy expresivo y aclaratorio sobre esto. Refiriéndose a los años setenta, observa: «Fenómeno capital de este período en España: comienza ahora a iniciarse la divergencia entre el mundo parlamentario, oficial, académico, y otro núcleo de estudiosos, de artistas, de pensadores, que marcha paralelamente al primero, pero que representa ctras tendencias y otras orientaciones... Al llegar la Institución Libre de Enseñanza a la vida espiritual de España, ese núcleo de independientes, si existía, carecía de apoyo y cohesión; después de años de actuar socialmente Giner, las fuerzas intelectuales que piensan con independencia en España han sido constituidas y agrupadas de una manera sólida y definitiva» *(Las obras de Giner:* BILE [= Boletín de la Inst. Libre de Enseñanza] [1918] p.207).

* **Bibliografía:** *Obras: Prolegómenos del derecho. Principios de derecho natural* (Madrid 1874, en colaboración con Alfredo Calderón); *Lecciones sumarias de psicología* (1874, en colaboración con Alfredo Calderón y Eduardo Soler); *Estudios filosóficos y religiosos* (1875); *Estudios jurídicos y políticos* (1875); *Resumen de filosofía del derecho* (1866, 1898); *Estudios de literatura y arte* (1876); *Estudios sobre educación* (1886); *Educación y enseñanza* (Ronda 1889); *Estudios sobre artes industriales y cartas literarias* (1892); *Resumen de filosofía del derecho* (1898); *Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social*, 2 tomos (1899); *Estudios de Filosofía y Sociología* (Barcelona 1904); *La pedagogía universitaria* (Barcelona 1905); *Ensayos menores sobre educación y enseñanza* (Madrid 1913); *La Universidad española* (1916).

Traducciones: Enciclopedia jurídica de Ahrens (con G. de Azcárate); *Estética de Krause* ([2]1883); *Obras completas:* Edición de «La Lectura» (1916-1936) 20 vols.

Estudios: ALTAMIRA, RAFAEL, *Giner de los Ríos, educador* (Madrid, Prometeo, 1915); ID., *Biografía intelectual y moral de don F. Giner de los Ríos* (Madrid 1955); CACHO VIÚ, VICENTE, *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid, Rialp, 1962); COSSÍO, MANUEL BARTOLOMÉ, *Datos bibliográficos de don F. Giner de los Ríos:* BILE 39 (1915) 33; DÍEZ DE CERIO, FRANCO, *Ideario religioso de F. Giner de los Ríos:* Pensamiento 22 (1966) 229-270; GÓMEZ MOLLEDA, M.ª DOLORES, *Reformadores de la España contemporánea* (Madrid, Escuela de Historia moderna, 1966); INIESTA, ALFONSO, *Educación española* (Madrid 1936); LUZURIAGA, LORENZO, *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España* (Buenos Aires 1956); MUÑOZ ALONSO, ADOLFO, *Medio siglo de krausismo en España:* Giornale di Metafisica 8 (1953) 66-82; NAVARRO, MARTÍN, *Vida y obras de don F. Giner de los Ríos* (Madrid 1945); TUÑON DE LARA, MANUEL, *Medio siglo de cultura española (1883-1936)* (Madrid, Tecnos, 1970).

como profesor al krausista Fernández y González, y se hizo amigo de Nicolás Salmerón. En 1859 se licenció en derecho civil y canónico. En 1863 se trasladó a Madrid, entrando de lleno en el círculo krausista. Asistió a las clases de Sanz del Río y se hizo amigo de José María Maranges y Gumersindo de Azcárate. Su primer libro fue *Estudios literarios* (1866). Se doctoró en 1867, y el mismo año obtuvo cátedra en Madrid, pero, por solidarizarse con los catedráticos Sanz del Río, Fernando de Castro, Salmerón, depuestos por el ministro Manuel Orovio, fue suspendido de su cargo, en el que fue repuesto en 1868, después de la revolución de septiembre. Muerto Sanz del Río en 1869, quedó como jefe de la escuela krausista, continuándola con un espíritu tenaz de proselitismo orientado a la captación de la juventud y con una tendencia naturalista cada vez más acentuada, al margen de toda religión positiva. Muy pronto ejerció profunda influencia sobre sus primeros discípulos, que fueron Jacinto Messía, Francisco de Paula Jiménez, Pérez de Vargas, marqués de la Merced, García Labiano, Eduardo Soler, Alfredo Calderón, Joaquín Costa, Laureano Calderón, Augusto G. de Linares.

Aprovechando la ocasión que ofrecía la ley de 1876, la cual concedía libertad de pensar y de enseñanza, Giner, junto con un grupo, en su mayoría, de profesores destituidos en 1875 por Orovio y de viejos krausistas, fundó la *Institución Libre de Enseñanza*. «Esta institución es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político, proclamando únicamente el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquiera otra autoridad que no sea la de la conciencia» [49].

Giner fue un hombre dotado de un extraordinario poder de captación. Modales suaves. Voz persuasiva. Austeridad de costumbres («santo laico»). Penetración psicológica para insinuarse en el alma de los jóvenes y fascinarlos con bellas palabras e ideales de perfección de la naturaleza humana, tolerancia, armonía, libertad, regeneración, emancipación, y con su programa de una «vida europea, racional, libre, bien equilibrada, propia de seres humanos» [50]. Tuvo habilidad especialísima para sortear toda clase de obstáculos oficiales hasta lograr la fundación de una institución docente propia, independiente del Estado, en que supo moldear a su gusto un grupo

[49] *Base 2.ª del autógrafo*, reproducido en V. CACHO, *La Inst. Libre de Enseñanza* (Madrid 1962) p.410.

[50] F. GINER, *Ensayos sobre educación*. Ed. «La Lectura» p.180.

selecto de hombres que después ejercieron honda influencia en los destinos políticos y científicos de la nación. «Nuestro deseo es ver si podemos entregar a la sociedad cada año algunos hombres honrados, de instintos nobles, cultos, instruidos, hasta no serles extraño ningún elemento ni problema fundamental de la vida, laboriosos, varoniles de alma y cuerpo» [51].

Sentía vocación decidida de maestro y poseía dotes excepcionales de educador. Pero no en el sentido de una labor concreta de enseñanzas científicas en una cátedra, sino en cuanto a su propósito de «educar profesores», que se apoderaran de los instrumentos docentes para hacer desde allí una revolución pacífica que cambiara por completo el espíritu nacional. Sentía profundamente la decadencia de España, pero, en lugar de basar su reforma en la tradición, trata de olvidar e incluso de negar su historia, buscando la regeneración nacional por el camino de un naturalismo total. «Humanamente hablando, la religión, la filosofía, el arte bello, como la industria, la moral, el derecho, la familia, las razas y naciones, todas las instituciones y fines que nos rodean, parece que se desploman y que, llamadas a solemne juicio, esperan de él nueva vida o el fallo inapelable de su muerte...; en toda crisis el espíritu lucha y vacila entre un pasado que ya no le basta y un porvenir que misteriosamente le empuja, pero cuyo secreto desconoce todavía» [52]. Pero, de hecho, su labor y la de sus más caracterizados seguidores no se limitó a una educación de tipo más o menos naturalista, sino que desde la cátedra, el libro y los puestos de responsabilidad política tuvo una amplia proyección de carácter antirreligioso y hondas repercusiones de sectarismo anticatólico.

Giner, como la mayoría de los krausistas, perdió su fe cristiana. No obstante, se sigue considerando hombre «profundamente religioso». Conserva del cristianismo un fondo sentimental, pero con absoluta exclusión de todo dogma determinado y de toda vinculación ni sujeción a cualquier autoridad y jerarquía. Adopta una actitud en que, dentro de un racionalismo total, entra una especie de misticismo panteísta de amor, unión y comunión con la naturaleza. «Para nosotros, el neocatolicismo es el último ¡ay! del absolutismo expirante, que en

[51] F. Giner, *Fragmento de una carta:* BILE (1884) 109.

[52] F. Giner, *Estudios de literatura y arte*, en *Obras completas* III p.48. Luis de Zulueta, comentando la frase de su maestro «Dios está en la naturaleza, Dios está en la historia», dice de él: «También en la historia. Don Francisco fue siempre historicista. Hijo de la revolución, no creyó nunca en la eficacia de estas convulsiones sociales... No quería romper impíamente la continuidad con el pasado» *(Lo que se lleva:* BILE [1915] 47). Sin embargo, no parece que tuviera mentalidad histórica. La historia para él es filosofía y psicología. Cf. D. G. Molleda, *Los reformadores* p.100-102.

vano busca una salvación imposible en una alianza más imposible, si cabe, todavía» [53]. En el niño hay que cultivar el sentimiento religioso. «Si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela, es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas, ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes, como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer... una tendencia inmortal del espíritu humano»; «...sin espíritu religioso, sin levantar el alma del niño al presentimiento siquiera de un orden universal de las cosas y un supremo ideal de la vida, de un primer principio y nexo fundamental de los seres, la educación está incompleta, seca, desvirtuada, y en vano pretenderá desenvolver íntegramente todas las facultades del niño e iniciarlo en todas las esferas de la realidad y del pensamiento» [54]. Pero este sentimiento religioso no tiene nada que ver con ninguna confesión religiosa determinada. «Lo que falta probar es que la elevación de las almas por cima del horizonte visible, la formación del sentido religioso en el niño, requiera el auxilio de los dogmas particulares de una teología histórica, por sabia y respetable que sea, en vez de una dirección amplia y verdaderamente universal, atenta sola a despertar en aquél esa *quaedam perennis religio*, ese elemento común que hay en el fondo de todas las confesiones positivas» [55]. Dios queda reducido a la pura naturaleza, a ser la potencia activa del cosmos: «Me ofende la idea de un Dios personal que atiende a escuchar las miserables súplicas de estas hormigas de la tierra. Pero me ofende todavía más el oír negar la posibilidad de comunicación directa y cuasi tangible con la potencia activa del cosmos que llamamos Dios sólo para mejor entendernos». A esto responde aquella especie de éxtasis en que quedaba en silencio, como entrando en íntima comunión con la naturaleza. Nos lo narra su discípulo Pijoán: «Comprendí que iba a caer en uno de aquellos trances de ternura en que se absorbía todo su espíritu y le devolví a la realidad»... «Pero déjeme usted vivir y gozar de este mundo tal como lo veo yo ahora, que espero no será muy distinto de como lo ve usted. Y cállese, por Dios, déjeme usted gozar; se lo pido por ese Dios que usted busca con salmos y mecánicas» [56]. Azorín hace observar: «Sanz del Río y sus discípulos

[53] F. Giner, *La Iglesia española*, en *Estudios filosóficos y religiosos:* o.c., VI p.326.

[54] F. Giner, *La enseñanza confesional y la escuela*, en *Ensayos sobre la educación*. Ed. «La Lectura» p.55-57.

[55] F. Giner, *La enseñanza confesional y la escuela*, cit. p.56.

[56] Estos textos de diálogos de Giner reportados en J. Pijoán, *Mi Don Francisco Giner* (1906-1910) (San José de Costa Rica 1927) p.28.80, con otros numerosos en el mismo sentido.

inmediatos ven la naturaleza en abstracto. Habían de correr los días hasta que un hombre delicado, del mismo linaje espiritual—don Francisco Giner—se compenetrara con la naturaleza en concreto»[57]. De aquí proviene su simpatía hacia los místicos, lamentando que sus intuiciones hubieran sido sustituidas por «las estrecheces y estériles vaciedades de una religión convencional»[58].

La España nueva de Giner.—El fondo filosófico de Giner es escaso y muy poco concreto. Más que en tesis particulares, consiste en una mentalidad difusa, en que entran mezclados el racionalismo y el naturalismo, el idealismo y el positivismo, la poesía y un cierto misticismo a su manera. Del krausismo apenas conservó más que un vago fondo panteísta de unión con la naturaleza y con la humanidad, su parte práctica de los mandamientos del *Ideal de la Humanidad*, y aplicaciones o derivaciones jurídicas, ético-sociales y pedagógicas.

Pero Giner tiene un espíritu reformador y proselitista, en igual o mayor medida que Sanz del Río. Y en esto, lo mismo que en los restantes krausistas, late un fondo efectivo de la filosofía de la historia de Krause. Es una teoría a la que todos dedicaron gran atención, y que les sirve como esquema ideológico para tejer sobre ella los programas de sus propósitos reformadores.

Según Krause, hay una historia interna y otra externa. Solamente la segunda es la verdadera historia. La filosofía de la historia estudia las etapas sucesivas de la idea de Dios en la evolución de la humanidad. En Krause se identifican el conocimiento de Dios y su plena realización en la humanidad. La humanidad pasa por varios estadios en su camino ascendente hacia el progreso y hacia el conocimiento de Dios y de sí misma. Son las etapas de indiferenciación, de oposición y de armonía, que el hombre recorre desde la forma fetichista de la religión hasta el cristianismo. Pero, a su vez, el cristianismo será rebasado y sustituido por otra religión más perfecta y universal, en que el hombre adquirirá una conciencia más íntima de sí mismo, de sus semejantes y de Dios. De esta manera se realizará el progreso, la gran armonía humana,

[57] Azorín, *Don Julián Sanz del Río* (15 agosto 1935), recogido en *Dicho y Hecho* (Barcelona 1957) p.108.

[58] D. Gómez Molleda, *Los reformadores* p.104. Por ello, Canalejas *(Las doctrinas del doctor iluminado Raimundo Lulio* [Madrid 1870] p.201-3) comparaba el misticismo de Krause con el de Lulio, Luis de Granada y Santa Teresa, considerando el krausismo conectado con la mística española, en la que encontraba lo religioso humano, eterno, no adulterado por las adherencias de lo histórico, o de la teología y dogma católicos. La misma interpretación de la mística del siglo XVI como máxima representación y genuino espíritu religioso hispánico la hace Giner en *La Iglesia española:* OC VI p.305-9.

el reino de Dios sobre la tierra y la humanidad perfecta. Este será el ideal de la humanidad.

Este camino hacia el progreso puede ser favorecido, o entorpecido y retardado por las instituciones históricas: la familia, la nación, la Iglesia, el arte, la ciencia y los mismos individuos, todo los cuales se han estorbado y dañado unos a otros en vez de colaborar armónicamente entre sí. Tenemos obligación de ir removiendo esos obstáculos que se oponen a la ley de la armonía universal. Es necesario renovarlo todo para que pueda realizarse la plenitud de la humanidad. De aquí las actitudes de los krausistas ante la historia concreta de España. Adoptan una actitud intermedia entre los progresistas, negadores de la historia, y la de los tradicionalistas, que se aferraban al pasado. Por su parte, aman y estiman la tradición española, en la que aceptan ciertos valores intrahistóricos o «subhistóricos». Pero no se solidarizan con una tradición histórica concreta, que consideran caducada por su identificación con determinadas formas culturales, con determinadas empresas y, sobre todo, con una forma determinada de religión. En los historiadores krausistas comienza a hacerse tópico el tema de la decadencia española, interpretada desde su propia filosofía de la historia. Así Canalejas, Castro, Salmerón, Montero Ríos, Figuerola, Tapia. Paralelamente, en Pi y Margall y Castelar, la historia española se enfoca desde un punto de vista hegeliano, con resultados parecidos. Más tarde, Azcárate y Sales y Ferré aplicarán la influencia sociológica y positivista a la interpretación de la historia, marcando la transición del krausismo al positivismo. Pero el balance de todas estas direcciones será prácticamente el mismo: la negación de los valores tradicionales de la historia de España.

En este ambiente se mueve Giner. Plenamente krausista es su afirmación: «Dios está en la naturaleza, Dios está en la historia». Frase que comenta Luis de Zulueta diciendo: «no quería romper impíamente la continuidad con el pasado». Pero, por otra parte, nos dice Altamira: «Giner pensaba que la España futura, si ha de ser como la sueñan tantos patriotas, convencidos de que su fórmula no está en el pasado, sino en el presente y en el porvenir, hay que edificarla sobre hombres»[59]. Para Giner, la historia de la humanidad se despliega en una serie de episodios a través de un conjunto de círculos, estados y relaciones. Pero en la historia de los pueblos, y en concreto de España, hay algo eterno, valioso y permanente, junto con formas históricas concretas que deben ser superadas y elimi-

[59] *Giner de los Ríos y su influencia social y jurídica* (Bile, 1915) p.115.

nadas. «Humanamente hablando, la religión, la filosofía, el arte bello, como la industria, la moral, el derecho, la familia, las naciones, todas las instituciones y fines que nos rodean, parece que se desploman y, llamadas a solemne juicio, esperan en él la nueva vida y el fallo inapelable de su muerte...; en toda crisis el espíritu lucha y vacila entre su pasado, que ya no le basta, y su porvenir, que misteriosamente lo empuja, pero cuyo secreto desconoce todavía» [60]. En concreto, para Giner, la verdadera realidad histórica del pueblo hispánico es su mundo interior, sus valores y sus manifestaciones espirituales, en que se combina lo humano-racional con los caracteres propios del ser español. La historia, para Giner, más que historia es psicología y filosofía. El sujeto histórico es el espíritu del pueblo, y hay que buscarlo por debajo de las adherencias contraídas a lo largo de su existencia concreta. Lo llamado histórico en realidad no ha hecho más que traicionar el ser auténtico y castizo de España, que hay que buscar, por lo tanto, en cuanto que se conserva bajo las realidades subhistóricas o intrahistóricas. En frase de Azorín, para los krausistas, la España posible, a la que ellos aspiran, no es la que es, sino la que pudo ser. La España futura, adulta, auténtica, tiene que nacer a contrapelo de la España histórica que fue.

Giner no quería saber nada de la suprahistoria heroica española, que había vivido varios siglos inspirada en ideales quijotescos. Es un error convertir en absolutos los ideales históricos. No se puede volver la vista al pasado en busca de viejos patrones. Por esto, según él, la historia de España es una historia desencajada de su centro, y la causa de la degeneración y el empobrecimiento de la raza, de toda la miseria natural, moral, intelectual, política y social. «Difícil es que haya en Europa pueblo alguno... más vano y engreído con su historia que el nuestro». Y ese envanecimiento versa sobre hechos y empresas que más bien debieran avergonzarnos.

Por su parte, Giner ama a España y ama su pasado. Pero no el que se manifiesta en empresas caballerescas y más o menos quijotescas, sino el que subyace en manifestaciones como mística, su arte y hasta su teología. Claro está que en su admiración a los místicos no pasa de considerarlos como maestros de la introspección individualista y como expresión del alma religiosa hispana que se une a Dios en adhesión íntima, embebiéndose en su contemplación un poco a la manera panteístico-krausista. Comentando el discurso de Castro sobre la Iglesia católica, dice: «Aquellos místicos y la Iglesia española,

[60] *¿Qué es lo cómico?*, en *Obras completas* III p.48.

al margen de los excesos y obcecaciones romanas, hubieran podido realizar el sentido universal del catolicismo haciéndolo amable a todos los hombres y pueblos» [61].

De este misticismo tiene mucho su pasión por el paisaje español. Su entusiasmo por la naturaleza tenía mucho que se parecía a una especie de culto panteísta. «Dichosa tierra... que puede como España concentrar ambos tipos, el varonil y el femenino, en el paisaje de sus varias comarcas» [62]. Este culto a la tierra y al paisaje de España, con los cuales identificaban su ser permanente, duradero e intrahistórico, será una herencia que los institucionistas recibirán de Giner. Y junto con ello su entusiasmo por el arte hispánico y por sus pueblos y aldeas, que parece se conservan al margen del pasado del tiempo. Según Eulogio Palacios, «la cátedra de Giner, que de la universidad saltaba al campo, a la sierra o a los pueblos aldeanos, continuaba también en los museos y en las viejas ciudades castizas, donde él nos descubría realmente a España, a la pasada y a la por venir—¡a la tierra!—, despertándonos en la verdadera adoración hacia ella» [63].

La España con que soñaba Giner era una España que, por debajo de lo que él consideraba desviaciones históricas, empalmaba con el genio depurado del pueblo español. Una España curada de sus imperfecciones históricas, vuelta al cauce natural del que nunca debió salir. Una España religiosa, pero con la religiosidad de la conciencia íntima, libertada de toda clase de imposiciones y sujeciones dogmáticas, y con el espíritu ajeno a toda ley externa tal como se manifestó en los místicos. Una España vuelta al puro cristianismo primitivo, popular y libre de intromisiones clericales. Una España de concordia y armonía entre todos los españoles, unidos en una obra común, libres de credos exclusivistas y absorbentes de la personalidad. Es decir, una España que olvidara o borrara para siempre su historia pasada, y sobre su paisaje, su arte y su misticismo panteísta uniera a todos los españoles en una obra común laica, naturalista y puramente humana. Sueños idealistas, que fue lástima no llegase a ver cómo los realizaron sus discípulos en la república de 1936.

Giner de los Ríos habla de «nuestro petrificado espíritu nacional» [64], de «nuestra deshecha, desesperanzada, pobre España» [65], acuciada de «frenesí de exterminio» [66]. Un discípulo

[61] *La Iglesia española:* ibid., VI p.314.
[62] *Paisaje* (BILE, 1916) p.58.
[63] *Prólogo* al vol. VII de las *Obras completas* de Giner.
[64] Traducción de la *Estética*, de Krause, p.XI.
[65] *Salmerón* (BILE, 1911) p.89-93.
[66] F. GINER, *Discurso inaugural en la Institución Libre de Enseñanza de 1880-81*, en *El*

suyo, recogiendo sus ideas, lamenta «un espiritualismo negativo que pesaba sobre muchas generaciones como pesada losa, hacía de nuestra juventud algo enteco, triste, agostado y caduco»[67]. Ciertamente que el ambiente y los acontecimientos en que tocó vivir a aquella juventud no eran los más propicios para el optimismo y la alegría. A no pocos se les podían aplicar las palabras de Maeztu: «Mis compañeros están en el café desde las tres, saldrán a las ocho, volverán a las diez, y a las seis de la mañana darán en la cama con sus cuerpos; ¿cuándo leen?, ¿cuándo piensan?, ¿cuándo trabajan?»[68]. Bien estaba levantar la bandera de nuevos ideales de regeneración ante aquella juventud maltrecha sin culpa suya. Pero tampoco fue la alegría nota destacada de sus pretendidos regeneradores. En muchos de ellos la sonrisa no es más que un rictus triste y amargo. En lugar de tomar el camino duro y difícil del trabajo, uniendo hombro con hombro, no sólo entre sí, sino con la «otra España» de que abominaban, para ayudar a recuperarse a una patria gravemente enferma, se limitaron a abusar de la crítica fácil, negativa y corrosiva, contribuyendo a ahondar todavía más la división entre los españoles. Hicieron corros de amigos, convirtiendo los cafés, las tertulias, las revistas y periódicos en triste muro de lamentaciones, llorando literariamente por una España que, cuando llegó al extremo, tuvo que buscar su salvación por caminos muy distintos y también muy dolorosos.

Influencia. Los institucionistas.—La influencia de don Francisco y de su institución fue muy intensa y extensa, constituyendo un factor de primer orden para comprender el desarrollo de la historia española de los últimos cincuenta años. El tema ha sido estudiado magistralmente por Vicente Cacho Viu y Dolores Gómez Molleda en dos magníficos libros que explican y aclaran muchos sucesos de nuestra vida contemporánea[69].

En el desarrollo de la Institución cabe distinguir tres etapas. La primera, de los viejos maestros, procedentes en su mayor parte del krausismo, si bien ya no ortodoxo, sino en sus derivaciones hacia el positivismo. Muchos nos son ya conocidos, como Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate, Rafael M.

Cincuentenario p.30. Cf., sobre todo, este tema en D. Gómez Molleda, *Los reformadores...* p.70-141.

67 Bile (1919) p.128.

68 *Hacia otra España* (Bilbao 1899) p.16.

69 Vicente Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza*. I: *Orígenes y etapa universitaria* (Madrid, Rialp, 1962) 571 págs.; Dolores Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid, CSIC, 1966) 521 págs. Ambas obras terminan evocando la muerte de Giner.

Labra, Segismundo Moret y Prendergast, Justo Pelayo Cuesta (1823-99), Manuel Pedregal y Cañedo (1832-96), economista y rector de la Institución (1883). El primer rector fue Laureano Figuerola y Ballester (1876-1903), catedrático de derecho político comparado en Barcelona y Madrid, economista distinguido y ministro de Hacienda, religiosamente sectario. Eugenio Montero Ríos (1832-1914), catedrático de derecho canónico en Madrid, político liberal y ministro de Gracia y Justicia. Antonio López Muñoz, catedrático en el instituto de Granada. Discípulo de Federico de Castro. Fue amigo de la Institución y ministro de Instrucción Pública (1912). Escribió *Elementos de Psicología, Lógica y Etica. La política y la moral* (1912).

A éstos siguió una numerosa serie de autores, escalonados en sucesivas generaciones y cuyas ramificaciones se han prolongado, en diverso grado de inspiración institucionista, hasta las últimas décadas. Basta una rápida enumeración incompleta de nombres cuyo significado en la vida política e intelectual de España desde 1876 a 1936 es suficientemente conocido. Eduardo Soler y Pérez (1845-1907), catedrático en Oviedo y Valencia. Colaboró con Giner en las *Lecciones sumarias de psicología* (Madrid 1874, 1878). Adolfo Alvarez Buylla y González Alegre (1850-1912), catedrático de Oviedo, de tendencia socialista. Leopoldo Alas, «Clarín» (1852-1901), distinguido novelista y crítico literario. Rafael Torres Campos (1853-1904), catedrático de la Escuela Nornal de Madrid y en la Institución Libre de Enseñanza. Manuel Torres Campos (1850-1918), catedrático en Granada. Alfredo Calderón (1850-1907), profesor en la Institución. Laureano Calderón (1847-94), catedrático en Santiago de Compostela. Salvador Calderón (1851-1911), catedrático en Sevilla. Francisco Quiroga y Rodríguez (1853-94), profesor en la Institución y en la Asociación para la Enseñanza de la Mujer. Luis Simarro y Lacabra (1851-1921), médico, profesor en la Institución y catedrático en la facultad de ciencias de Madrid. Blas Lázaro e Ibiza (1858-1921), profesor en la Institución y en la Asociación para la Enseñanza de la Mujer.

Más profunda es la impronta de Giner en los primeros alumnos salidos de la Institución. Antonio Zozaya y You (1859-1927), krausista, entusiasta de Sanz del Río, discípulo predilecto de Giner. Fundó la «Biblioteca Económica Filosófica» en 1880, que publicó 85 volúmenes y fue un eficaz vehículo de propaganda krausista y antirreligiosa. En el prólogo que antepuso a *La religión del porvenir*, de Hartmann,

manifiesta que, para él, la única religión consiste en el panenteísmo. LUIS MOROTE Y GREUS (1862-1903), periodista, director de «La Noche» y «La Mañana», colaborador en «El Liberal» y en «El Heraldo de Madrid». Se distinguió por sus ideas anticlericales. ADOLFO GONZÁLEZ POSADA (1860-1944), catedrático de derecho político y administrativo en Oviedo. Escribió *Principios de Sociología* (Madrid, Jorro, 1908), *El Parlamentarismo* (Madrid, Zozaya), *Socialismo y reforma social* (1904), *Tratado de derecho administrativo*, 2 vols. (1897), *Tratado de derecho político*, 3 vols. (1894). PEDRO DORADO MONTERO (1861-1919), catedrático de derecho penal en Salamanca. ANICETO SELA Y SAMPIL (1863-1934), catedrático de derecho en Valencia y Oviedo. RAFAEL ALTAMIRA Y CREVEA (1866-1951), catedrático de derecho español en Oviedo. Se distinguió sobre todo como historiador. MELQUIADES ALVAREZ (1864-1936), catedrático de derecho romano en Oviedo. Buen orador, fundador del partido reformista. JOSÉ MANUEL PIERNAS Y HURTADO, catedrático de Zaragoza y fundador de «El Magisterio Español».

Una nueva oleada de discípulos y admiradores de Giner la constituyen los nacidos entre 1870 y 1880. Entre ellos se destacan JULIÁN BESTEIRO Y FERNÁNDEZ (1870-1940), catedrático de lógica fundamental en la universidad de Madrid, destacado socialista y presidente de las Cortes republicanas. Se doctoró con la tesis *El voluntarismo y el intelectualismo en la Filosofía contemporánea* (1911). Tradujo la *Lógica*, de Abel Rey. Escribió *La psicofísica* (Madrid 1897), *Los juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico* (Madrid, La Lectura, 1916) [70]. JOSÉ MANUEL PEDREGAL Y SÁNCHEZ (1871-1948), presidente de la Institución. Cultivó los estudios sociales y económicos. DOMINGO BARNÉS Y SALINAS (1870-1943), hijo del sacerdote secularizado Francisco José Barnés, pedagogo y colaborador infatigable de la Institución. CONSTANCIO BERNALDO DE QUIRÓS (1873). JOSÉ MARTÍNEZ RUIZ, «Azorín» († 1967). LUIS DE ZULUETA (1878-1964), barcelonés, republicano liberal, ministro y embajador ante la Santa Sede durante la segunda república española. Murió exilado en Nueva York. Se doctoró con una tesis sobre *La pedagogía de Rousseau* y publicó *La edad heroica* (Madrid, Residencia de Estudiantes) y *La nueva edad heroica* (Buenos Aires, Sudamericana). FERNANDO DE LOS RÍOS URRUTI (1879-1949), catedrático de derecho político en Granada, socialista y ministro en la segunda república. Murió exilado en Nueva York. Se doctoró con la tesis *La filosofía política en Platón* (1907). Dedicó a Giner varios estudios: *La doctrina filosófica de don Francisco Giner* (BILE, 1916, p.120-121), *La filosofía del Derecho en don Francisco Giner y en relación con el pensamiento contemporáneo* (1917), *El pensamiento vivo de Francisco Giner* (1949), *El fundamento científico de la pedagogía de Natorp* (1910), *Mi viaje a la Rusia soviética* (1921), *El sentido humanista del socialismo*, *Religión y Estado en la España del siglo XVI* (1927). Pretendía entroncar el socialismo con el humanismo renacentista, centrado en el individuo humano como persona libre y fuente de valores éticos, estéticos y religiosos. ALVARO DE ALBORNOZ Y LIMINIANA (1879-1937). Natural de Luarca, abogado en Oviedo, ministro de la república, entusiasta de la Institución, de la que escribió *Don Francisco Giner y la Institución Libre de Enseñanza* (BILE, 1922, p.287ss.). JUAN UÑA Y SARTHOU (1871-1921?), socialista. Escribió *Las asociaciones obreras en España* (Madrid 1900). JOSÉ DELEITO Y PIÑUELA, catedrático en Valencia. ANTONIO FLORES DE LEMUS (1876-1941), catedrático de economía política y hacienda pública en Barcelona. Los hermanos MANUEL MACHADO Y RUIZ (1874-1947) y ANTONIO MACHADO Y RUIZ (1875-1939), ambos eximios poetas, fueron discípulos de la Institución Libre. Especialmente el segundo reflejó en sus poesías su admiración hacia sus maestros y acertó a expresar en sus versos la idea gineriana de las «dos Españas», con un poco de sentido ingenuo de «malos y buenos». En su poesía *Desde mi rincón*, dedicada al libro *Castilla*, de Azorín, le dice:

> «¡Oh tú, Azorín, escucha: España quiere surgir, brotar, toda una España empieza! ¿Y ha de helarse en la España que se muere? / ¿Ha de ahogarse en la España que bosteza? / Para salvar la nueva epifanía, / hay que acudir, ya es hora, / con el hacha y el fuego al nuevo día. / Oye cantar los gallos de la aurora» [71].

Otra poesía famosa expresa con más energía la contraposición y, a la vez, la intransigencia contra los que llamaban intransigentes:

> Esa España inferior que ora y bosteza,
> vieja y tahur, zaragatera y triste,
> esa España inferior que ora y embiste
> cuando se digna usar de la cabeza,
> aun tendrá luengo parto de varones
> amantes de sagradas tradiciones
> y de sagradas formas y maneras;
> florecerán las barbas apostólicas,
> y otras calvas en otras calaveras
> brillarán venerables y católicas.
> ....

[70] ANDRÉS SABORIT, *Figuras del socialismo español: Julián Besteiro* (México, Impresiones Modernas, 1961).

[71] *Obras completas* (Madrid, Editorial Plenitud, 1957) p.846.

Mas otra España nace,
la España del cincel y de la maza,
con esa eterna juventud que se hace
del pasado macizo de la raza.
Una España implacable y redentora,
España que alborea
con un hacha en la mano vengadora,
España de la rabia y de la idea.

(A Roberto Castrovido, *El mañana efímero*, 1913.)

De Machado es también la conocida admonición al «españolito que nace», al que anuncia que «una de las dos Españas ha de helarte el corazón».

En un círculo de irradiación y de influencia más amplio podemos situar a JOSÉ PIJOÁN Y SOTERAS (1881), que le dedicó un sentida semblanza: *Mi don Francisco Giner (1906-1910)* (San José de Costa Rica 1927). A literatos como JUAN RAMÓN JIMÉNEZ y RAMÓN PÉREZ DE AYALA; a políticos como MANUEL AZAÑA y AUGUSTO BARCIA; juristas como LUIS JIMÉNEZ ASÚA (1889), catedrático de Madrid y autor de un *Tratado de Derecho penal*, 6 vols. (desde 1950), y *El pensamiento jurídico español y su influencia en Europa* (Buenos Aires, Losada, 1958). LORENZO LUZURIAGA (1889-1959), natural de Valdepeñas, murió exilado en Buenos Aires. Sus numerosas publicaciones versan sobre temas pedagógicos. Fundó en 1922 la «Revista de Pedagogía». Sus obras principales son: *La educación nueva* (Tucumán 1942), *Pedagogía* (Buenos Aires 1950), *Historia de la educación y la pedagogía* (1951), *Diccionario de pedagogía* (1960). AMÉRICO CASTRO (1885), nació en Río de Janeiro de padres españoles. Hizo sus estudios en España, y en 1915 ganó la cátedra de historia de la lengua española en la universidad de Madrid. Sus estudios de filología y literatura han derivado a una filosofía de la historia de España en que ha avanzado tesis muy atrevidas que han provocado reacciones a veces un poco violentas. En este último aspecto son interesantes: *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires 1948), renovada en *La realidad histórica de España* (Méjico 1954, 1962), *Santiago de España* (Buenos Aires 1958), *Origen, ser y existir de los españoles* (Madrid 1959), *Los españoles: cómo llegaron a serlo* (Madrid 1965).

No es ciertamente excesiva, en cantidad ni en calidad, la cosecha que un historiador de la filosofía puede agavillar al término de un recorrido por los campos krausistas e institucionistas. Ni por su originalidad—escasa o nula—, ni por su volumen, ni menos por su profundidad, la obra de sus seguidores significa gran cosa dentro del panorama filosófico de su

tiempo. Los krausistas se mantuvieron cerrados en un movimiento anacrónico que permaneció casi ajeno a lo que por entonces se pensaba en Europa. Algo parecido sucedió a los institucionistas, cuyas preocupaciones se limitaron a un radio excesivamente corto de influencias prácticas en el orden de la pedagogía o de la política. Pero esto no quiere decir que ambos movimientos, complementarios, hayan carecido de importancia. Ya hemos afirmado que la tuvieron de primer orden en cuanto a su influencia en la vida nacional, desde los puestos clave de que lograron apoderarse en los campos de la política y la docencia. No es posible comprender la historia contemporánea de España si no se tiene en cuenta lo que ha significado el fermento sutil infiltrado por la labor tenaz y persistente de Sanz del Río y de Francisco Giner en los engranajes básicos del Estado. En el aspecto político la labor del krausismo culmina en la revolución de 1868, así como la Institución estará ampliamente representada en espíritu y realidad en la república de 1931.

Aunque sin una vinculación estrecha y declarada a la Institución, Ortega y Gasset no recató sus simpatías hacia ella, y si bien su figura rebasa ampliamente el ámbito de la mentalidad de Giner, no obstante, su pensamiento y su actuación no dejan de acusar rasgos y concomitancias con los propósitos institucionistas.

Como epígonos tardíos podemos mencionar a dos filósofos catalanes relacionados, no ya con Giner, sino con su sucesor Manuel Bartolomé Cossío, que a distancia de medio siglo mantienen viva su simpatía hacia la Institución. Son Joaquín Xiráu y Juan Roura, si bien tanto uno como otro, por la amplitud de su formación y por la extensión de su horizonte cultural, quedan muy lejos de la estrechez del círculo ideológico en que se movió don Francisco. Aunque con caracteres propios y diferenciados, ambos ofrecen una cierta afinidad de tendencia espiritualista que permite asociar sus nombres como derivaciones ya un poco lejanas del espíritu de la Institución.

JOAQUÍN XIRÁU Y PALÁU (1895-1946).—Nació en Figueras (Gerona). Cursó filosofía y letras, derecho y ciencias sociales en Barcelona, donde fue discípulo de Jaime Serra Hunter. En 1918 fue a completar sus estudios a Madrid, donde entró en contacto con Manuel Bartolomé Cossío, director de la Institución, a cuya memoria dedicó más tarde un sentido estudio: *Manuel Bartolomé Cossío y la educación en España* (Méjico 1944). En 1928 ganó cátedra en la Universidad de

Barcelona. Se destacó por su intensa actividad política como dirigente de la Ezquerra catalana. En Barcelona dirigió la «Revista de Psicología y Pedagogía» (1933). Al terminar la guerra civil (1939) se refugió en Francia, de donde pasó a Méjico, en cuya universidad fue profesor hasta su muerte, atropellado por un tranvía.

La amplitud de su formación cultural se revela en la variedad de sus obras, si bien todas giran en torno a la filosofía. Se doctoró con una tesis sobre Leibniz: *Las condiciones de la verdad eterna* (Barcelona 1923). Otra obra temprana fue *Rousseau y las ideas políticas modernas* (Madrid 1923). En su pensamiento, además del magisterio pedagógico de Cossío, se aprecia el espiritualismo de Ramón Llull, a quien dedicó un excelente estudio: *Vida y obra de Ramón Llull* (Méjico 1946). Conoce el método fenomenológico de Husserl: *La filosofía de Husserl, una introducción a la fenomenología* (Buenos Aires 1940). Es fuerte también el influjo del valorismo de Scheler, sobre el cual escribió *La filosofía de los valores y el derecho* (Madrid 1928), *El sentido de la vida y el problema de los valores* (Barcelona 1930), *L'amor i la percepció dels valors* (Barcelona 1936), *Le problème de l'Etre et l'autonomie des Valeurs* (París 1937). Pero en su pensamiento predomina el influjo de los escritores franceses, entre los que dedicó una obra a Rousseau y otra a Bergson: *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (Méjico 1943). En sus últimos años se interesó por los pensadores españoles, dedicando un libro a *El pensamiento de Vives* (Buenos Aires 1944). Obras más personales son *Amor y mundo* (Méjico 1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (Méjico 1942).

Desde muy temprano le preocupó el problema de la verdad: *El sentido de la verdad* (Barcelona 1927). La verdad no está ni en la pura objetividad ni en la pura subjetividad. Es precisa la confluencia de lo objetivo y lo subjetivo. No existe ni el objeto puro ni el sujeto puro, sino una unión íntima entre ambos que se opera en el fondo de la conciencia. Hay que partir de la experiencia y de la vida, tal como se presentan en la conciencia y en el fenómeno de la percepción, en el cual realizamos la «personificación de la realidad». «Nada es absolutamente ajeno a la subjetividad. Incluso en la abstracción más pura hay un acto de amor. Mediante éste, su objetividad se incorpora a la subjetividad y se hace mía. El arco sujeto-objeto es la categoría suprema que hace posible la realidad dinámica del ser y del valor»[72]. El fenómeno de la percepción es un «acto espiritual complejísimo mediante el cual se revelan

72 *El orden del amor* p.197.

como presentes o cuasipresentes las cosas del mundo en que vivimos, y este mundo en su totalidad»[73]. Xiráu se opone al cosismo vulgar del sentido común, como también al utilitarismo, al pragmatismo, al vitalismo y al neopositivismo, en cuanto que todos ellos se inspiran en un relativismo destructor del mundo de los valores. Hay tres reinos fundamentales de la realidad: el de la experiencia inmediata (sensaciones), formas, sonidos, colores en que se mueven los empiristas, que con su ciencia analítica descomponen la realidad; otro, el de la ciencia (ideas), que concibe la realidad como líneas, planos, sustancias, accidentes, esencias; y otro el de la filosofía (valores), justicia, bondad, belleza, caridad, los sentimientos y, sobre todo, el amor.

La filosofía está por encima de la ciencia, pero no es ciencia, porque «toda ciencia es esclava de la objetividad y, con ella, de sus esquemas abstractos y superficiales. La filosofía se halla por encima de la objetividad. Su autonomía no puede consistir sino en no ligarse nunca exclusivamente con nada y ser capaz de unirse siempre con todo»[74]. Debe ocuparse de todo y al mismo tiempo estar fuera de todo.

Xiráu, en su obra *Amor y mundo*, se remonta a una ontología de los valores, entre los cuales concede el lugar supremo al amor. Hace una jugosa síntesis de la evolución del concepto de amor a través de la historia de la filosofía, partiendo del platonismo y el aristotelismo (amor pagano), pasando por el cristianismo (amor cristiano), por el racionalismo *(amor intellectualis Dei)*, hasta llegar a su disolución en la ciencia moderna. «Toda filosofía debe tener un contenido religioso»[75]. Debe hacernos vivir en una plenitud vital, en una jerarquía ordenada de las cosas y de los valores, que nos revela el sentido y el valor de las cosas. El centro más profundo de la actividad filosófica consiste en la conciencia amorosa, que es una actitud radical carente de contenido, «una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y un sentido»[76]. «El amor personifica las cosas, las destaca en su perfil y las estima y valora en la plenitud de su ser. Es preciso, por lo tanto, de acuerdo con la gran tradición helénica y cristiana, restablecer la íntima conexión entre el valor y el ser y considerar al primero como la plena realización del segundo»[77].

73 Ibid., p.64.
74 *Lo fugaz y lo eterno* p.121.
75 Ibid., p.122.
76 Ibid., p.88.
77 Ibid., p.150.

Anticlericalismo

Después de la Restauración, entre 1876 y 1900, se mantuvo una relativa armonía y tranquilidad entre la Iglesia y el Estado, tanto por parte de los conservadores como de los liberales, los cuales trataban de evitar conflictos. A fines del siglo XIX, a imitación de Francia, comenzó a exacerbarse la campaña contra el clericalismo, que en realidad consistía en una ofensiva a fondo contra la Iglesia católica en favor del laicismo, el naturalismo y el librepensamiento. José Canalejas pronunció en 1900 un discurso en el Congreso en que afirmó que «el enemigo de España es el clericalismo»[78].

No podía faltar el ataque burdo y grosero, y de esto se encargaron periódicos como «El Tío Conejo» y «Las Dominicales del libre pensamiento», que fundó don Ramón Chíes (1846-93). Colaboraron FERNANDO LOZANO Y MONTES (Demófilo) y JOSÉ FERRÁNDIZ (Constancio Miralta), sacerdote excomulgado, que colaboró además en otros periódicos sectarios, como «El País» y «El Radical», aunque al fin murió reconciliado con la Iglesia. Es autor de libelos como *El sacramento espúreo*, *Los secretos de la confesión*, etc. El sevillano JOSÉ NAKENS fue fundador y director de «El Motín» (1881), en que, con la zafiedad más soez y la mayor falta de decoro, zahirió las creencias católicas y las costumbres del clero. Sus propósitos los manifiesta en *Trozos de mi vida*: «Nos llamábamos anticlericales, para no alarmar demasiado a los fiscales». Con más claridad se expresa Cintora: «¿Qué es el clericalismo?... La vida del clero. El que va contra el clericalismo va contra el clero y, por consiguiente, contra la Iglesia y contra la religión, toda vez que el clero es el instrumento consagrado por la Iglesia, y sin el cual no pueden practicarse ni cumplirse los preceptos de la religión» («El Motín», febrero 1901)[79]. SEGISMUNDO PEY Y ORDEIX pasó del misticismo más exaltado a la impiedad más desenfrenada. Primero fue colaborador de «El Siglo Futuro», del que fue expulsado por demasiado integrista, y después se refugió en la redacción de «El Motín». Escribió: *El alma religiosa, Crisis de la Compañía de Jesús, hecha por personas eminentes en santidad y letras. El jesuitismo y sus abusos*, etc.

En el campo de la literatura se destaca BENITO PÉREZ GALDÓS (1843-1920), con sus novelas *Doña Perfecta* (1876), *Gloria* (1877), *La familia de León Roch* (1878) y su drama *Electra* (1901). Con un fondo innegable de amor patriótico, contrapone dos Españas ficticias: una la liberal, tolerante, abierta al progreso y a la cultura, que encarna en personajes convencionales, en ingenieros jóvenes e ilustrados, que ahora nos hacen sonreír; y otra la católica, conservadora, intransigente e intolerante, en cuya pintura agota los rasgos tétricos y sombríos para hacerla odiosa. Es una deformación y tergiversación calculada de los hechos y un procedimiento literario con el propósito de hacer resaltar los daños causados por la intransigencia de los católicos. Contra él escribió PEREDA su novela *De tal palo tal astilla* (1880). Algo quizá consiguieron éste y Menéndez Pelayo, que fueron amigos suyos, pues al fin de su vida se eleva a un cierto espiritualismo. Los juicios literarios de Pío BAROJA, cegado por la pasión anticlerical, tienen el valor del presente, que puede servir de ejemplo: «Cervantes es para mí un espíritu poco simpático; tiene la perfidia del que ha pactado con el enemigo (la Iglesia, la aristocracia, el poder) y lo disimula; filosóficamente, a pesar de su amor por el Renacimiento, me parece vulgar y pedestre»[80].

78 Otros numerosos textos de la lucha anticlerical en GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores...* p.26-28.137-138.268.427ss.

79 SALCEDO, *La literatura española* t.4 (Madrid 1917) p.121.

80 *Juventud, egolatría* (Madrid, octubre 1917) p.102.

EUGENIO GARCÍA RUIZ escribió contra los «neocatólicos» su libro *Dios y el hombre* (Madrid 1863), en el que defiende la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la libertad y la democracia. Publicó también *La revolución en España, con la historia de los movimientos de enero y junio de 1866 y la del último mes de agosto de 1867* (París 1867).

El teósofo MANUEL J. SAURÍ escribió un libro titulado *Dios no existe* (Barcelona, Ed. F. Granada y Cía., s. f.; Maucci hermanos e hijos, Buenos Aires y México).

NICOLÁS DÍAZ Y PÉREZ escribió *José Mazzini*, con prólogo de Francisco Pi y Margall (Madrid 1876). A la masonería pertenecieron RICARDO FUENTE ASENSIO y LUIS PARÍS ZEJÓN. El primero escribió *La intolerancia religiosa* (Madrid 1886), y el segundo, *Fray Giordano Bruno y su tiempo* (Madrid 1886).

UBALDO ROMERO QUIÑONES escribió *La Religión y la Ciencia (Filosofía racional)* (Madrid 1877), atacando el cristianismo en nombre de la ciencia.

SALVADOR SAMPERE acumuló los más burdos tópicos anticatólicos y anticlericales en su voluminosa obra *La emancipación del hombre*, 4 vols. (Barcelona 1890). Tradujo *Los mandamientos de la Humanidad según Krause*, de G. Tiberghien (Barcelona, s. f.).

El psicólogo librepensador ARNALDO MATEOS hace alarde de la más extremada libertad de pensar en sus *Estudios sobre el alma, apuntes para un libro* (San Martín de Provensals 1880).

A todos los supera R. H. DE IBARRETA, que se suicidó en Montecarlo, en su libro *La religión al alcance de todos*, multiplicada en copiosas ediciones por las editoriales Bergua, Maucci, etc. Le contestó el pastor protestante SAMUEL VILA en *La religión al alcance del pueblo* (Madrid 1935).

Espiritismo y teosofía

Unido al anticlericalismo, aunque con escaso número de seguidores, no falta en el siglo XIX un movimiento de espiritismo y teosofía. Lo representan el vizconde de TORRES SOLANOT, que escribió *El Cristianismo antes de Cristo* (Madrid, s.a.), *Preliminares al estudio del espiritismo, Controversia espiritista, Los fenómenos espiritistas, Apuntes bibliográficos espiritistas*. ANASTASIO GARCÍA LÓPEZ, *Conferencias sobre Cosmología, Antropología y Sociología* (Madrid 1888). MANUEL GONZÁLEZ SORIANO (1836-1885), natural de Cartagena, hijo del marqués de Montí. Escribió *El materialismo y el espiritismo, Diálogos, Controversias, El Espiritismo es la Filosofía*. MANUEL SANZ Y BENITO, *La Ciencia espírita* y *Determinismo y Libertad*. JOSÉ MARÍA FERNÁNDEZ COLAVIDA, llamado «el segundo Kardec», periodista y gran propagador del espiritismo en América y Filipinas. Junto con Manuel Corchado tradujo numerosas obras espiritistas y publicó la «Revista de Estudios psicológicos» en Barcelona. MANUEL AUSÓ Y MONZÓ, catedrático del instituto de Alicante, fundó la «Sociedad espiritista alicantina» y su revista «La Revelación» (1872). ENRIQUE PASTOR (Alverico Perón) escribió *La fórmula del espiritismo* (1861) y *Carta de un espiritista a don Francisco de Paula Canalejas*. MANUEL NAVARRO MURILLO, activo propagandista y rabioso anticatólico. Escribió *Tinieblas y Luz* (San Martín de Provensals 1881). ANTONIO NAVARRETE, *Fe del siglo XX*. ESTANISLAO SÁNCHEZ CALVO, *Filosofía de lo maravilloso positivo* (Madrid 1889). MANUEL GIMENO EITO, *El teatro espiritista*. JOAQUÍN HUELVES TEMPRADO, doctor y tres veces licenciado por la universidad de Madrid. Escribió *Catecismo de mis hijos, Ecos de un alma, Noción del Espiritismo*, que fue mandada quemar en 1867. Fue diputado en las Cortes constituyentes y, junto con otros cinco, presentó una proposición para sustituir en las universidades la enseñanza de la metafísica por el espi-

ritismo. VALERIANO CEL, cuya obra *El espiritismo en la historia de la filosofía* (Alicante 1900) termina con estas palabras: «El espiritismo, inundando de claridades el planeta, cerrando una era y abriendo otra de la historia de la filosofía, viene a encerrar a todo pensador en este dilema: 'o perderse en las sombras cerrando obstinada y voluntariamente ojos y oídos, o ensayar la deslumbrada vista en la contemplación de la luz'» (p.262-3). Incrédulo, masón y espiritista fue el sacerdote apóstata H. ARDIETA, que al fin de su vida publicó un libro en dos tomos: *Conflictos entre la razón y el dogma, o Memorias íntimas de un librepensador*, 2 vols. (Barcelona 1894-95). Teósofo y espiritista fue MARIO ROSO DE LUNA, que escribió *Hacia la Gnosis* (1907), *En el umbral del misterio* (Madrid 1908), *Conferencias teosóficas en América del Sur*, 2 vols. (Madrid 1911), *Gentes del otro mundo* (1917). EL MARQUÉS DE SEOANE (1815-1887), gran maestre del «Gran Oriente Nacional de España», publicó un libro con este estrafalario título: *Filosofía elíptica del latente operante, o Pentanomía pantanómica, o Ley del quíntuplo universal* (1879-1881), en que llega a esta profunda conclusión: «Como nuestros sentidos son una quintuplicidad, puede decirse que nosotros mismos somos un pentágono sensitivo» (lo publicó en español, francés y alemán) [81].

[81] TOMÁS LARUMBE Y LANDER, Pbro., *Al Fin... ¿qué es el teosofismo?* (Vergara 1927); JUAN VILÁ, O.P., *El Espiritismo y el Hipnotismo. Realidad de sus fenómenos* (Palencia 1888); MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* l.8 c.4: Ed. Nac. VI p.484-492; MÉNDEZ BEJARANO, *Historia de la filosofía en España* p.515-542, quien informa ampliamente y con gran simpatía de estos y otros autores y de todo el movimiento espiritista y de teosofía en la España de la segunda mitad del siglo XIX.

CAPITULO XXII

Neokantismo y positivismo

Menéndez Pelayo señala como precursores del kantismo a los hermanos sevillanos MANUEL MARÍA (1776-1840) e IGNACIO MARÍA DEL MÁRMOL, sacerdote el uno y canónigo el otro [1]. El primero escribió una *Taquigrafía o arte de escribir tan de prisa como se habla* (Sevilla 1828) y un *Romancero*, 2 tomos (Sevilla 1834). Según el mismo Menéndez Pelayo, la primera mención de Kant aparece en una oda de don Bernardino Fernández de Velasco, conde de Haro y duque de Frías (1783-1851), dedicada a ensalzar el método pedagógico de Pestalozzi (1807): «Y Vives, Herder, Kant y aquel que sabio / Cual ninguno, en la Helvecia se levanta, / Al mortal ignorante / Le enseñan a pensar». Pero el P. Ceñal ha hecho notar que antes de esa oda es mencionado Kant en la revista «Variedades de ciencias, literatura y artes» (Madrid 1804), donde se dice (p.53): KANT: «filósofo alemán que acaba de morir después de haber formado un gran partido en Alemania y en mucha parte del norte. Degérando, y generalmente los filósofos de Francia, pretenden que su sistema no está apoyado en la experiencia, sino que es ideal y fundado en puras abstracciones realizadas» [2]. Hallamos una mención expresa de Kant en TORIBIO NÚÑEZ, que en su *Sistema de la ciencia social* (Salamanca 1820) afirma: «El sistema de Kant conduce más seguramente en esta investigación».

Influjos kantianos se notan en ISAAC NÚÑEZ DE ARENAS (1812-1869), natural de Huete, que tradujo la *Psicología y lógica*, de J. Tissot, y escribió *Elementos filosóficos de la literatura estética* (Madrid 1858) y un discurso sobre *La unidad como alma de la ciencia* (Madrid 1862).

El kantismo es más apreciable en JOSÉ MARÍA REY Y HEREDIA (1833-1861), que escribió un *Curso de Psicología y Lógica*, en colaboración con PEDRO FELIPE MONLÁU (1849). Publicó también *Elementos de Etica o tratado de Filosofía Moral* (Madrid 1853) y *Elementos de Lógica* (Madrid 1869, ^{9}1872). En su *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias* (póstuma, editada con prólogo de Pedro Felipe Monláu, Madrid 1865) reproduce en traducción española el primer capítulo del libro primero de la *Analítica trascendental* de Kant, y

[1] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* VI p.358; M. MÉNDEZ BEJARANO, *Hist. fil. en España* p.452ss.

[2] MENÉNDEZ PELAYO, *Ensayos de crítica liter. y filos.* (Madrid 1918) p.214; R. CEÑAL, *La filosofía esp. en la segunda mitad del siglo XIX*: RevFil 15 (1956) p.432.

afirma en sentido netamente kantiano (p.10): «El espacio y el tiempo son las formas indefectibles e inmanentes de toda intuición empírica de los fenómenos del mundo exterior e interior. En el espacio y por el espacio vemos los objetos como fuera de nosotros y unos fuera de otros; en él son determinadas en figura, en magnitud y en posición las cosas que llamamos exteriores. En el tiempo y por el tiempo vemos sucederse las modificaciones de nuestro espíritu... Ambas intuiciones de espacio y de tiempo no se derivan de la experiencia, sino que la preceden, y son condiciones trascendentales de su posibilidad» [3].

Sigue un kantismo a la manera de Renouvier el médico y filósofo MATÍAS NIETO Y SERRANO, marqués de Guadalerzas (1813-1902). En su *Bosquejo de la ciencia viviente*, ensayo de enciclopedia filosófica (Madrid 1867) se propone «establecer el sistema verdadero, el único sistema», que consistirá en «Vida a la ciencia, paz viviente al universo, tal es mi programa» (p.X). Entre sus numerosos escritos cabe citar: *La naturaleza, el espíritu y el hombre. Programas de enciclopedia filosófica* (Madrid 1877), *Filosofía de la naturaleza* (1884), *Cartas al doctor Letamendi* (1890), *La libertad moral, La ciencia y la fe, Biología del pensamiento* (1891), *Historia crítica de los sistemas filosóficos* (1877-1898), *Filosofía y fisiología, Discursos sobre la especialidad filosófica, Diccionario crítico-biológico* (1901). De Matías Nieto y de su filosofía escribe Manuel de la Revilla: «No hay filósofo tan oscuro y enigmático como el señor Nieto. Sus concisas fórmulas, áridas y descarnadas, el aspecto paradójico de sus proposiciones, su especialísimo tecnicismo, hacen que sea en extremo difícil la comprensión de sus doctrinas. Llegar a entender una página del señor Nieto es empeño más arduo que descifrar los más intrincados problemas de la *Crítica de la Razón Pura* o interpretar los más enigmáticos conceptos de la *Analítica*, de Sanz del Río [4].

El neokantismo a la manera de Kuno Fischer lo representa el cubano JOSÉ DEL PEROJO Y FIGUERAS (1852-1908), que estudió en el instituto de Santander y fue discípulo de Fischer en Heidelberg, donde se doctoró. A su regreso de Alemania escribió sus *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (Madrid 1875), que fueron condenados por Roma e incluidos en el *Indice de libros prohibidos* (1877). En 1875 fundó la «Revista Contemporánea», en que colaboró Manuel de la Revilla (1846-81) en su fase de transición neokantiana, antes de pasarse al positivismo, de la que fue redactor jefe el hegeliano Rafael Montoro, y que contribuyó, no mucho, a la difusión del conocimiento de las nuevas corrientes de filosofía alemana. Tradujo los *Conflictos entre la ciencia y la religión* de Draper (1876). En 1883 publicó el primer tomo de la traducción de la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, con una biografía de éste por Kuno Fischer. Desde la «Revista Contemporánea» sostuvo su polémica contra Menéndez Pelayo acerca de la ciencia española [5]. Escribió también *Ensayos de política colonial* (Madrid 1885), *Ensayos sobre educación* (Madrid 1886). Inició una biblioteca de filósofos modernos, cuyos tres primeros tomos están dedicados a Descartes y Spinoza.

[3] R. CEÑAL, a.c., p.431-2; M. MÉNDEZ BEJARANO, o.c., p.454. Rey y Heredia aboga también en dicha obra por que se dé paso libre a la *Crítica* de Kant en lugar de hacerla objeto de impugnaciones y se la confronte solamente con las verdades matemáticas, «pues esto bastaría para que se viese la doctrina trascendental participando de toda evidencia demostrativa» (ibid., p.79).

[4] Rev. Contemporánea 9 (1877) 254-55.

JUAN GARCÍA RUVIRA y ALEJO GARCÍA MORENO tradujeron la *Lógica de Kant*, de J. Tissot (Madrid 1875); y el segundo, la *Crítica de la Razón Práctica* (Madrid 1876). Este escribió además *Introducción a la historia e Historia de Oriente* (Madrid 1878) y *Leyes y tratados internacionales* (1885). JUAN UÑA tradujo la *Metafísica, Lecciones publicadas en alemán por M. Poelitz*, traducidas al francés por J. Tissot (Madrid 1877). GABINO LIZÁRRAGA tradujo a Kant y *Las contradicciones políticas de Proudhon* [6].

INDALECIO ARMESTO es autor de unas *Discusiones sobre la Metafísica* (Pontevedra 1878), en que hace una mescolanza de kantismo, hegelismo, panteísmo, idealismo y positivismo. No obstante rechaza el krausismo, culpándole del desprestigio de la metafísica [7].

Cabe mencionar por fin a JUAN MIGUEL RODRÍGUEZ, que escribió *Ensayo crítico sobre los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y Hegel* (Oviedo 1885).

POSITIVISMO

Después de 1870, el krausismo comienza a disgregarse. Sus partidarios jóvenes comienzan a considerarlo como un sistema anacrónico y se pasan al neokantismo o al positivismo. Francisco de Paula Canalejas atestigua en 1875: «Entre los discípulos de don Julián Sanz del Río se han declarado tendencias di-

[5] Perojo comienza a combatir a Menéndez Pelayo con el artículo *La Ciencia española bajo la Inquisición:* Rev. Contemporánea (21 abril 1877) y varias cartas. Es a quien el maestro montañés responde y fustiga más duramente: *La Ciencia Española* I (Madrid 1913) p.325-365.393-4. Cf. J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la Ciencia Española* p.151ss.

[6] Publicado en *Biblioteca Universal* VII, en volumen unido a *Est. sobre la Edad Media*, de Pi y Margall (Madrid 1873).

[7] R. CEÑAL, a.c., p.433.

versas y encontradas. No hay ya escuela» [8]. En el mismo año declara Manuel de la Revilla: «Por largo espacio de tiempo una sola escuela ha dominado entre nosotros, con imperio tan absoluto, que casi ninguna oposición hallaba en su camino. El krausismo, que es la escuela a que nos referimos, avasallaba todas las inteligencias, imperaba en universidades y ateneos, educaba bajo su exclusiva influencia a la juventud y era el único representante en España de la filosofía moderna». Pero Revilla piensa que «siempre que una sola dirección del pensamiento ha dominado en absoluto y exclusivamente en el mundo, las consecuencias han sido fatales, no sólo para la ciencia en general, sino para la misma escuela dominadora, que muy luego se ha petrificado y ha caído en el dogmatismo» [9].

En el curso 1875-76 se abrió una discusión en el Ateneo de Madrid en torno al tema: «Si el actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista constituye un grave peligro para los principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización». De ella dice el mismo Revilla: «Mientras en España dominó sin rivales la escuela krausista, la cuestión que hoy se debate en el Ateneo no tenía razón de ser. Entonces el krausismo era el que luchaba contra el ultramontanismo, de una parte, y contra el espiritualismo de otra. Hoy las circunstancias han cambiado: el krausismo ha entrado en un período de descomposición y decadencia, y escuelas distintas, nuevas en España en su mayoría, tratan de disputarse su herencia, y como entre ellas la más audaz y temible es la positivista, de aquí la actitud del Ateneo» [10]. Según «Clarín», el «positivismo va ganando terreno entre nosotros, y aun los que han comenzado sus estudios filosóficos en las escuelas más exageradamente idealistas buscan conciertos y relaciones con esta tendencia experimentalista que amenaza hacerse universal» [11].

En la discusión tomaron partido a favor los médicos Luis Simarro y Lacabra (1851-1921), Cortezo, Camó y Ustáriz; los neokantianos Revilla y Perojo. Intervinieron en contra el kantiano Pisa y Pajares, el hegeliano Rafael Montoro, los católicos Carlos María Perier y Caballeda, el P. Miguel Sánchez, Moreno Nieto, y el krausista Gumersindo de Azcárate. Otros, como Urbano González Serrano, adoptaron una actitud conciliadora [12].

El positivismo llegaba a España con notable retraso, debido

[8] En López Morillas, *El krausismo español* p.75.
[9] Rev. de España 47 (1875) 145.
[10] Revista crítica (RC) 1 (1875-6) 126.
[11] Alas, *Castelar, Recuerdos de Italia*, p.2.ª (noviembre 1876) en *Solos de Clarín* p.74.
[12] V. Cacho, *La Institución Libre de la Enseñanza* p.334-6.

en gran parte al paréntesis del krausismo, que ocupó aquí la atención cuando el pensamiento europeo marcaba ya rumbos muy distintos. Uno de los primeros seguidores del positivismo fue el fraile exclaustrado José Segundo Flórez, natural de San Miguel de la Torre, que conoció a Augusto Comte en París, y escribió un libro: *Espartero, historia de su vida militar y política y de los grandes sucesos contemporáneos*, 4 tomos (Madrid 1844-1845). El positivismo aparece en Madrid en la revista «El Pabellón Médico» (1868) y en *Anales de Ciencias médicas* (1876).

Claramente positivista es Francisco María Tubino (1835-1889), historiador y arqueólogo. Escribió, entre otras muchas obras, *Estudios contemporáneos* (Sevilla 1865), *Estudios prehistóricos* (Madrid 1868), *Cervantes y el Quijote* (1872).

El médico Luis Simarro y Lacabra (1851-1921) nació en Roma, donde su padre, que era pintor, estaba pensionado por el gobierno. Regresó a Valencia, y su mujer, en un ataque de locura, se arrojó con su hijo en brazos por una ventana. Ella murió, pero el futuro médico salvó la vida, aunque quedó un poco cojo. Fue tesorero de la junta revolucionaria de Valencia en 1873.

A la «Institución Libre» pertenecieron Augusto González de Linares, profesor en Santiago, que escribió *Ensayo de una introducción al estudio de la historia natural* (1874) y curso de *Morfología natural* (publicado en resumen en el BILE). Alfredo Calderón Arana, profesor en la «Institución Libre». Abandonó el krausismo por el positivismo. Escribió *Movimiento novísimo de la filosofía natural en España* (Madrid, Editorial de Medina, 1876), *De mis campañas* (Barcelona 1899), *Palabras* (Barcelona 1905), *Treinta artículos* (Valencia 1902). Enrique Serrano Fatigati, arqueólogo, de la Academia de San Fernando. Escribió *Claustros románicos españoles* (Madrid 1898).

Victorino García de la Cruz escribió *Discurso sobre las Ciencias positivas, su naturaleza y desarrollo* (León 1872). Melitón Martín es autor de diversos escritos: *La filosofía del sentido común, La Inquisición, Las huelgas* (Madrid 1875). *Le travail humain, El trabajo en España, Ponos o la comedia humana, Evolución en la ciencia.* Discurso de recepción en la A. de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Madrid 1882), *Conato de clasificación de los conocimientos humanos en el siglo XIX* (Madrid 1889).

En Cataluña defendió el positivismo Pedro Estasén y Cortada (1853-1913), que escribió *El positivismo, o sistema de las ciencias experimentales* (Barcelona, Jane, 1877). Como jurista escribió *Repertorio de la jurisprudencia mercantil española*, 2 vols. (Barcelona 1894-1903). Pompeyo Gener (1849-1919). Residió casi siempre en el extranjero. Positivista y antirreligioso, era amigo de Littré, quien prologó su libro *De la mort et le diable* (París 1880), y en español: *La muerte y el diablo, historia y filosofía de las dos negaciones supremas* (Barcelona 1884), dos tomos; *Literaturas malsanas, Estudios de patología literaria contemporánea* (Madrid 1894), *Amigos y maestros, contribución al estudio del espíritu humano a fines del siglo XIX* (Madrid 1894), *Miguel Servet* (Barcelona 1911).

José Miguel Guardia (1830-1897) es una interesante y contradictoria personalidad que adquirió relieve por su oposición a Menéndez Pelayo en la controversia sobre la filosofía española. Era natural de Alayor (Menorca). Estudió en la universidad de Montpellier, donde se licenció en filosofía y

letras y se doctoró en medicina. Se estableció en París, adoptando la nacionalidad francesa en 1865. Se distinguió tanto como humanista como en medicina. Admiraba a los hombres de la Ilustración francesa al mismo tiempo que los progresos de la ciencia de su tiempo. Por una parte, tiende a una especie de monismo, a la manera de Cabanís y de Broussais, negando la distinción entre alma y cuerpo, pero por otra no excluye un cierto espiritualismo. En su actitud ante el positivismo estuvo fluctuante. Primero admiró a Augusto Comte, después se opuso a él en forma un poco destemplada, para volver finalmente a ensalzarlo. En sus actividades alternó los temas literarios y humanistas con los científicos. Escribió una *Grammaire de la langue latine d'après la méthode analytique et historique* (París 1876, 1877), *La médecine à travers les siècles. Histoire. Philosophie* (París 1865), *Histoire de la Médecine d'Hippocrate à Broussais et ses successeurs. Le Médecin* (París 1897), *L'État enseignant et l'École libre*, cuya segunda parte es *Conversation entre un médecin et un philosophe sur la science de l'homme* (París 1883). Defendió la libertad de enseñanza en sus obras *L'État enseignant. Étude de Médecine sociale* (1867) y *L'Éducation dans l'école libre* (1880). Por otra parte estimaba grandemente al médico español Antonio Hernández Morejón y publicó estudios sobre autores españoles, como Oliva Sabuco (1886), Gómez Pereira (1889) y Juan Huarte (1890). Pero se opuso violentamente a Menéndez Pelayo en su *L'Histoire de la philosophie en Espagne* (1890) y en su artículo *La misère philosophique en Espagne* [13].

Las ideas transformistas influyen en LESMES SÁNCHEZ DE CASTRO, que escribió *El origen del hombre según la ciencia* (Madrid 1880). JUAN MORENO IZQUIERDO, *La filosofía en la Ciencia* (Madrid 1882), al que antepuso un prólogo el krausista Mariano Arés y Sanz. RAFAEL GARCÍA ALVAREZ (1828-1894), que tiene un *Estudio sobre el transformismo* (Granada 1883). Es también partidario del transformismo el anatomista sevillano MANUEL MEDINA RAMOS Asimismo, JOSÉ MORENO FERNÁNDEZ (1825-1900), que escribió *Cuadros biológicos* (Sevilla 1891). RAFAEL GONZÁLEZ JANER (1839-1890) defiende un evolucionismo spenceriano en su libro *La idea racional. Reflexiones sobre la filosofía moral de Spencer* (Madrid 1890). Sobre el positivismo aplicado al derecho penal disertó en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas FERNANDO VIDA († 1890): *La ciencia penal y la escuela positivista italiana* (Madrid 1890). En la misma academia, don ANTONIO MENA Y ZORRILLA (1823-1895) hizo un *Examen crítico de la moral naturalista, o sea el epicureísmo contemporáneo* (Madrid 1892), al que contestó Menéndez Pelayo. ANGEL LEMOS impugnó el positivismo en *La vida orgánica en sí misma y en sus manifestaciones* (Madrid 1902). Un positivismo un poco tardío y bastante embrollado defiende NARCISO MUÑIZ en su libro *Problemas de la vida. Estudios de positivismo metafísico* (Bilbao 1911), traducido al francés: *Problèmes de la vie. Études de positivisme métaphysique* (Paris, Marcel Rivière, 1914).

PEDRO MATA Y FONTANET (1811-1877) nació en Reus. Estudió en Tarragona y se licenció en medicina en Barcelona. Por sus actividades revolucionarias se vio obligado a emigrar a Francia, donde completó sus estudios en Marsella, Montpellier y después en París, con Orfila. Regresó a Barcelona, y en 1843 se estableció en Madrid, donde fue catedrático de medicina legal, rector de la universidad central, diputado y gobernador. Su producción literaria y científica es muy abundante. Escribió poesías y novelas. Fue elocuente orador. Sus obras médico-filosóficas son las siguientes: *Manual de Mnemotecnia o Arte de ayudar la memoria* (1845),

[13] Rev. Philos. 36 (1893). Menéndez Pelayo le replicó en diversos escritos. Cf. J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la Ciencia española* p.246-260.

Examen crítico de la Homeopatía (1863), *Filosofía española*, que comprende tres volúmenes: *Tratado de la razón humana en estado de salud* (1855?-1864, [2]1878), *Tratado de la razón humana en estado de enfermedad* (1878), *Tratado de la razón humana en sus estados intermedios, sueño, ensueños*, etc. (1864); *Compendio de psicología* (1866), *Tratado de Medicina y Cirugía legal*, 3 vols. (Madrid 1867; 4 vols., Madrid [5]1874-75); *De la libertad o libre albedrío* (1868), *Criterio médico-psicológico para el diagnóstico diferencial de la pasión y la locura*, 2 vols. (Madrid 1868). Carreras Artau dice que la obra de Mata nos da «una versión española del materialismo de su tiempo». Quizá no fue un puro materialista. Admitía un cierto principio distinto de la materia, cuyas manifestaciones no acertaba a distinguir del sistema nervioso y de la masa encefálica. Para él la conciencia del «yo» carece de valor positivo y la psicología es una parte de la fisiología. No es capaz de penetrar en las interioridades de la conciencia, que califica de «abstracción» o de «creación ontológica». Fue evolucionando desde la frenología hasta el positivismo. Rechaza los idealismos y las fuerzas vitales distintas de las fuerzas físico-químicas, y se esfuerza por mantenerse dentro de un tipo de filosofía «positiva» [14].

El médico catalán SUÑER Y CAPDEVILLA proclamó en las Cortes Constituyentes de 1869 que sus tres enemigos eran Dios, los reyes y la tisis. Expone el ateísmo más radical en su folleto *Dios*, publicado en la «Biblioteca del Apostolado de la Verdad» [15]. Materialistas y ateos son asimismo los médicos alienistas GINÉ y PARTAGÁS, para los que las perturbaciones mentales no dependen más que de las alteraciones químicas del cerebro, y DIEGO RUIZ, materialista y seguidor de Nietzsche, el cual considera el genio como una reacción contra el «medio domesticador», que hace degenerar al común de los hombres por la imitación y la rutina y que infunde el «entusiasmo» creador de la «moral estética». Al «superhombre» sucederá en otro grado de evolución el «ultravertebrado». Ateo, materialista, escéptico y misántropo se manifiesta el poeta JOAQUÍN MARÍA BARTRINA, «Aixenius» (1850-1880), natural de Reus, que en sus versos tiene pasajes como el siguiente:

Sé que el rubor que enciende las facciones
    es sangre arterial,
que las lágrimas son las secreciones
    del saco lagrimal;
que la virtud que al bien al hombre inclina
    y el vicio, sólo son
partículas de albúmina y fibrina
    en corta proporción.

ECONOMISTAS Y SOCIALISTAS

El movimiento obrero de tipo socializante adquiere importancia en España hacia mediados del siglo XIX. Como predecesores podemos mencionar a CAYETANO CORTÉS y SIXTO CÁMARA, cuya vida escribió FERNANDO GARRIDO. Este último es autor de una *Historia de las Asociaciones obreras en Europa, o las clases trabajadoras regeneradas por la Asociación*, 2 tomos (Barcelona, Salvador Manero, 1864). J. M. SÁNCHEZ DE LA CAMPA, catedrático del Instituto de Cáceres, profesa un socialismo de tipo hegelizante que expone en sus libros: *La Instrucción pública y la Sociedad* (1854) y después en *Historia filosófica de la Instrucción Pública en España*, 2 vols. (Bur-

[14] TOMÁS CARRERAS Y ARTAU, *Estudios sobre médicos-filósofos españoles del siglo XIX* (Barcelona, CSIC, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1952).
[15] «El Motín», 2.ª serie n.1 (Madrid, s. f.).

gos 1872). Unidos al principio con los revolucionarios republicanos, los dirigentes obreros se desengañaron al llegar aquéllos al poder en 1868 y no hacer efectivas sus promesas. En 1869 fue creada la «Federación Obrera Regional», pero en 1873 se escinde en dos direcciones, una de tipo marxista, de donde saldrá más tarde el partido socialista, y otra inspirada en Bakunin, de donde procederá el anarquismo español [16].

CAPITULO XXIII

Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) *

Nunca saldará España cumplidamente su inmensa deuda de gratitud con uno de sus hijos más preclaros, don Marcelino Menéndez y Pelayo. Su vida, quemada prematuramente en plena madurez por un trabajo abrumador, estuvo siempre sostenida por dos grandes ideales: como español, el amor a su patria,

[16] Francisco Mora, *Historia del socialismo obrero español desde sus primeras manifestaciones hasta nuestros días* (Madrid, J. Calleja, 1902); Vicente Gay, *Qué es el socialismo. Qué es el fascismo. La lucha de las tres doctrinas* (Barcelona 1933).

* **Bibliografía:** *Obras y ediciones:* Es bien conocido que, de la inmensa produccción literaria de Menéndez Pelayo, aparte de sus obras mayores, una gran parte se compone de escritos breves (discursos, artículos, prólogos, cartas...) que fueron recopilados en distintas ocasiones. Parte de estas recopilaciones se deben a su autor; otros estudios fueron añadidos posteriormente. De todos ellos fueron hechas numerosas ediciones, no sólo de cada conjunto, sino de numerosos estudios en particular. Ello hace difícil la citación, que suele hacer referencia a los estudios y ediciones particulares y ha dado lugar a diversos trabajos bibliográficos. La más completa bibliografía es la que figura en la *Antología general de Menéndez Pelayo*, por J. M. Sánchez de Muniaín (Madrid, BAC, 1956) p.141-166, elaborada sobre los anteriores trabajos: A. Bonilla San Martín, *Bibliografía de Menéndez Pelayo* (Madrid, V. Suárez, 1911) y en Boletín de la R. Acad. de la Historia (mayo 1912); M. Artigas, *La vida y la obra de Menéndez Pelayo* (Zaragoza 1939); J. Simón Díaz, *Estudios sobre Menéndez Pelayo* (Madrid 1954); Id., *Bibliografía:* Arbor 34 (1956) 536-559, etc. Anotamos solamente el contenido general de la edición nacional, indicando algunas ediciones anteriores.

Obras Completas (= O. C.): Edición nacional (Madrid, CSIC, 1940-1955) (Santander, Aldus), 62 vols.

Tomos I-V: *Historia de las ideas estéticas en España* (= I. E. E.) (Madrid ^{2}1883-1891; ^{2}1929-1933) 9 vols.

VI-XII: *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* (= C. H. L.), en *Colección de Escritores Castellanos* (Madrid 1884, 1893-1908).

XIII-XVI: *Orígenes de la novela*, en *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* (Madrid 1905-1910, 1925-1931).

XVII-XXVI: *Antología de poetas líricos castellanos*, en *Biblioteca Clásica* (Madrid 1890-1908).

XXVII-XXVIII: *Historia de la poesía hispano-americana* (Madrid, Rivadeneyra, 1893-95); *Obras completas* (Madrid, Victoriano Suárez, 1911-1913).

XXIX-XXXIV: *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega* (Madrid, Ed. Real Acad. Esp., 1890-1913); *Obras completas* (Madrid, V. Suárez, 1919-1927).

XXXV-XLII: *Historia de los heterodoxos españoles* (= H. H. E.) (Madrid, Librería Católica San José, 1880-1882); *Obras completas* (Madrid, V. Suárez, 1911-1912; BAC, 1956) 2 vols.

XLIII: *Ensayos de crítica filosófica* (= E. C. F.), en col. *Escritores Castellanos* (Madrid 1892); *Obras Completas* (Madrid, V. Suárez, 1918).

XLIV-LIII: *Bibliografía hispano-latina clásica* (Madrid, Biblioteca Clásica, 1879, 1879ss; ed. col. *Escritores Castellanos* (Madrid ^{2}1885, ^{3}1926).

LIV-LVII: *Biblioteca de traductores españoles* (inédita antes de la ed. nacional).

LVIII-LX: *La ciencia española* (= C. E.) (Madrid, V. Saiz, 1876; V. Suárez, 1880). Col. *Escritores Castellanos* (Madrid 1887-88); *Obras completas* (Madrid, V. Suárez, 1933) 2 vols.

LXI-LXII: *Poesías* (Madrid 1878, 1879, 1883, 1906).

Estudios: Artigas, Miguel de, *La vida y la obra de Menéndez Pelayo* (Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1939); Id., *Vida intelectual de Menéndez y Pelayo*, en *Almanaque de los amigos de Menéndez Pelayo* (Madrid 1932) p.38-48; Id., *La España de Menéndez Pelayo* (1938); Bonilla y San Martín, Adolfo, *La filosofía de Menéndez y Pelayo:* Revista de Archivos, Bibliotecas

tal como era, como había sido y como él quería que volviera a ser; como cristiano, por el amor a su fe y la filial adhesión a la Iglesia católica, en que había sido bautizado. Así lo expresa él mismo, poco antes de morir, con motivo de haber sido nombrado director de la Real Academia de la Historia (1910): «Lo que honráis en mí no es mi persona, no es mi labor, cuya endeblez reconozco, sino el pensamiento capital que la informa, y que desde las indecisiones y tanteos de la mocedad me ha ido llevando a una comprensión cada vez menos incompleta del genio nacional y de los inmortales destinos de España. Los tiempos presentes son de prueba amarga y triste para los que profesamos esta fe y procuramos inculcarla a nuestros conciudadanos, pero quizá, por lo mismo, sean días propicios para refugiarnos en el apartamiento y soledad de la ciencia histórica, nunca más objetiva y serena que cuando vive desinteresada del tumulto mundano» [1].

Con este espíritu vivió, trabajó y luchó. Amplio y abierto, amante de la libertad y tolerante con todo, menos con los negadores de la grandeza y del ser genuino de España. «Yo peleaba por una idea; jamás he peleado contra una persona, ni he

y Museos, 3.ª época, 27 (1912) 60; Id., *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912):* Boletín de la Real Academia de la Historia. Número extraordinario (Mayo 1912; edición aparte, Madrid 1914); Bonis, Salvador de, *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo* (Barcelona, Casulleras, 1954); D'Ors, Eugenio, *Estilo del pensar de Menéndez Pelayo*, en *Estilos del pensar* (Madrid 1945) p.13-53; *Estudios sobre Menéndez Pelayo* (Madrid, Editora Nacional, 1956). Valiosa colección de artículos de varios autores; Farinelli, Arturo, *Marcelino Menéndez y Pelayo*, en *Divulgaciones hispánicas* I (1936) p.139-186; García y García de Castro, Rafael, *Menéndez y Pelayo. El sabio y el creyente* (Madrid, FAX, 1936, 1940); González, Severino, S.I., *Menéndez y Pelayo, teólogo:* RazFe (1938) 160-86; González Blanco, A., *Marcelino Menéndez y Pelayo* (Madrid 1912); Gutiérrez Lasanta, F., Pbro., *Menéndez Pelayo, polígrafo de la Hispanidad* (1951); Id., *Menéndez Pelayo, apologista de la Iglesia y de España* (Zaragoza 1958); Herrera Oria, Angel, cardenal, *El pensamiento político de Menéndezy Pelayo*, en prólogo a la *Antología* de Sánchez de Muniáin (BAC) p.67-95; Iriarte, Joaquín, S.I., *Menéndez Pelayo y la filosofía española* (Madrid 1947); Laín Entralgo, Pedro, *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (Madrid, Instituto de Est. Políticos, 1944; Austral, 1952); Id., *La generación de Menéndez y Pelayo:* Rev. EstPol 13 (1944) 1-22; Muñoz Alonso, Adolfo, *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo* (Madrid, Rialp, 1956); Parpal y Marqués, C., *Menéndez y Pelayo, historiador de la literatura española* (Barcelona 1812); Pérez Quintín, S.I., *En torno al Maestro. Libros y problemas críticos:* RazFe 131 (1945) 455-472; Perez Embid, Florentino, *Menéndez Pelayo y los krausistas:* Nuestro Tiempo 10 (1955) 3-24; Rodríguez y García Loredo, Cesáreo, *El «esfuerzo medular» del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo* (Oviedo 1961); Rubio y Lluch, Antonio, *Algunas indicaciones sobre los educadores intelectuales y las ideas filosóficas de Menéndez y Pelayo:* Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos (Madrid, julio-agosto 1912) 22-59; Id., *Discurso en elogio del Dr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo* (Barcelona 1913); Sandoval, Adolfo de, *Menéndez Pelayo. Su vida íntima. Su obra. Su genio* (Madrid 1944); Sainz Rodríguez, Pedro, *Marcelino Menéndez Pelayo. La mística española* (Madrid 1956); Sánchez Reyes, Enrique, *Don Marcelino, el último de nuestros humanistas* (Santander 1956); Sánchez de Muniáin, José M.ª, *Antología general de Menéndez Pelayo*, 2 vols. (Madrid, BAC, 1956) (con copiosa bibliografía); Simón y Díaz, José, *Estudios sobre Menéndez Pelayo*. Monografías bibliográficas IV (Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1954) 72 págs.; Id., *Bibliografía de y sobre Menéndez Pelayo:* Arbor 34 (1956) 536-59; Solana, Marcial, *Existencia y caracteres de la filosofía española según Menéndez y Pelayo* (Madrid 1954); Urbano, Luis, O.P., *L'oeuvre de Menéndez y Pelayo:* Revue Thomiste 20 (1912) 604-627; Vázquez Dodero, José Luis, *Interpretaciones anti-intelectuales de Menéndez Pelayo:* Acción Española 33 (t.6) (1933) 258; Viqueira, José Luis, *Proyección de Menéndez y Pelayo en Portugal:* Arbor 127-128 (1956) 525-535.

[1] Cit. en A. Bonilla San Martín, *Marcelino Menéndez y Pelayo* (Madrid 1914) p.107.

ofendido a sabiendas a nadie» [2]. «Yo, que con un enemigo personal sería muy comedido, soy implacable con los adversarios sistemáticos y testarudos del sentido común y de la patria» [3].

Hoy, pasado el ardor de aquellas luchas, vemos con más claridad los ideales y propósitos que animaban a los que en ellas se enfrentaron. Unos y otros amaban a España a su manera. Unos y otros sufrían por el marasmo en que había caído y trataban de hacerla despertar o revivir. Pero sus puntos de vista no podían ser más opuestos. Lo que para Menéndez Pelayo eran glorias y grandezas, para sus adversarios eran miserias y vergüenzas. Lo que para el uno constituía el alma, el espíritu, la medula de la historia española—su catolicismo—, para los otros era la causa principal a que atribuían sus desastres. Para el uno, la vuelta a la tradición era el secreto de un porvenir venturoso. Para los otros, la negación del pasado era la condición indispensable para comenzar una nueva edad. El uno conocía hasta en sus más nimios detalles la historia, lo que había sido España en siglos pasados. Otros desdeñaban sin más ese pasado, que no conocían más que a través de prejuicios sectarios y deformaciones extranjerizantes y que anteponían al estudio serio y concienzudo de lo que había sido la verdadera historia de España.

Menéndez Pelayo había planteado una tesis: la grandeza de España en su historia; y una tesis histórica solamente se demuestra con datos, hechos y documentos. Por esto desde el primer momento toda su obra tiene un carácter esencialmente histórico. Se trataba de demostrar que España había tenido un pensamiento filosófico propio *(La ciencia española)*; que el espíritu nacional había ido unido inseparablemente a la fe católica y que, fuera de ella, la heterodoxia no había significado más que una excepción, un extravío o una aberración *(Heterodoxos)*; que la labor y la aportación española a la cultura contaba y pesaba en el mundo en el campo del arte, de la literatura y de la estética *(Ideas estéticas)*.

La obra realmente colosal, equivalente, como dijo Farinelli, a la que habrían podido realizar «diez academias juntas», revistió por esta misma razón una tonalidad nacional. Significaba una autodefensa de la historia de España, pero hablando, no con hueca retórica de juegos florales, sino con aportaciones macizas y compactas de datos, hechos, personas con nombres propios y con obras escritas o realizadas. Con razón pudo decir Valera que, «antes de Menéndez Pelayo, los españoles nos ignorábamos». Dámaso Alonso ha escrito: «No había historia de la literatura, y de un golpe, generosamemte, gallardamente, genialmente, con erudición asombrosa..., Menéndez Pelayo creó, sencillamente creó, la historia de nuestra literatura: pobló un espacio inmenso de la cultura española, antes casi desierto» [4]. Dejando el margen suficiente al ditirambo, no carece de verdad la ponderación de Santos Oliver: «Si un total naufragio de la cultura en nuestro planeta hubiese venido a borrar hasta el más leve testimonio de esos treinta siglos de civilización y no hubiese quedado otro sobreviviente que el portentoso montañés, de su arca hubieran salido también, como de la del monte Ararat, para repoblar el orbe desierto, las especies y simientes desaparecidas en la universal devastación».

Su nobleza y caballerosidad para sus adversarios terminó en sincera amistad, incluso con los que había combatido con más dureza en su época juvenil: Perojo y Revilla. El primero le propuso editar una biblioteca de filósofos españoles bajo la dirección de Menéndez Pelayo, y se ofreció a ser el editor de su *Historia de los heterodoxos*. Pero otros muchos no le perdonaron jamás. Años y años ha perdurado la conjuración del silencio para con una de las labores más gigantescas que jamás se han realizado dentro ni fuera de España. Ya en vida tuvo ocasión de escribir a su amigo Laverde, a propósito de la publicación del tercer tomo de los *Heterodoxos*: «¿Creerás que a estas horas, ni en bien ni en mal, ha escrito nadie una letra sobre tal libro, ni siquiera para decir qué ha publicado? Los krausistas, periodistas y demás alimañas, han recurrido a la estratagema del silencio, y todavía ninguno de ellos ha roto la consigna. Los amigos se callan también, quizá porque he dicho o procurado decir la verdad a todos. Poco importa» [5].

Vida y desarrollo de su pensamiento.—Nació en Santander (3-9-1856). Estudió allí el bachillerato, y su primer contacto—no muy grato—con la filosofía lo tuvo a través de su profesor don Agustín Gutiérrez, inclinado al eclecticismo de Cousin, que seguía a Reid, Royer Collard y Laromiguière. Desde sus primeros años fue ganado por el humanismo y las bellas letras. Sus primeras lecturas, y siempre predilectas, fueron los clásicos griegos, latinos y españoles. Esta primera huella nunca se borró de su espíritu. Antepone la «forma» y la claridad mediterránea a la vaguedad y a las «nieblas hiperbóreas». «¡Lejos de mí las nieblas hiperbóreas!» En arte comienza siendo clásico-

[2] *La Ciencia Española*. Prólogo a la 3.ª ed. (1887).
[3] *Carta a Laverde*, en BONILLA, *Menéndez y Pelayo* p.40.

[4] DÁMASO ALONSO, *Menéndez Pelayo, historiador de la literatura y crítico literario*: Arbor 34 (1956) 357.
[5] Cita en BONILLA, *M. Menéndez y Pelayo* p.40.

pagano, adorador de la claridad y de la forma griega y latina. Su ídolo es Horacio: «La belleza eres tú, tú la encarnaste / como nadie en el mundo la ha encarnado». El mismo confiesa:

> En arte soy pagano hasta los huesos
> Pese al abate Gaume, pese a quien pese[6].

En 1871 fue a Barcelona para cursar filosofía y letras en la universidad. Allí entró en contacto con la literatura a través de Milá y Fontanals, y con la filosofía a través de la tendencia escocesa de Lloréns y Barba. La escuela escocesa, con su inmediatismo psicológico, su realismo cognoscitivo, su criticismo—y también con su superficialidad—le parece desde entonces la más apta para orientar la filosofía hacia una investigación libre y abierta de la verdad, con un prudente margen de libertad y escepticismo. No obstante, esta primera influencia fue de momento beneficiosa. «A esta escuela debí, en tiempos verdaderamente críticos para la juventud española, el no haber sido ni krausista ni escolástico, cuando estos dos verbalismos, menos distantes de lo que parece, se dividían el campo filosófico y convertían en gárrulos sofistas o en repetidores adocenados a los que creían encontrar en una habilidosa construcción dialéctica el secreto de la ciencia y la última razón de lo humano y lo divino. Allí aprendí lo que vale el testimonio de conciencia y conforme a qué leyes debe ser interpretado para que tenga los caracteres de parsimonia, integridad y armonía. Allí contemplé en ejercicio un modo de pensar histórico, relativo y condicionado, que me llevó, no al positivismo (tan temerario como el idealismo absoluto), sino a la prudente cautela del *ars nesciendi*» [7].

De 1873 a 1874 prosigue su carrera en Madrid, donde inicia su proyecto de una biblioteca de traductores españoles. Tuvo como profesor de metafísica a Nicolás Salmerón; pero no se presentó a examen, pues éste anunció que suspendería a todos cuantos no hubieran cursado dos años con él. Por este motivo marchó a Valladolid a examinarse, y se licenció en septiembre de 1874. Este contacto con el krausismo dejó en su espíritu honda huella de disgusto. De entonces data su profunda aversión hacia un movimiento que siempre consideró como antiespañol, anticatólico y antifilosófico. En Valladolid conoció a don Gumersindo Laverde, que había de influir poderosamente en su orientación.

Licenciado en Valladolid con premio extraordinario, se doctoró en Madrid en 1875, también con premio extraordinario, con una tesis sobre *La novela entre los latinos* (Santander 1875). En 1876 recibió una pensión del ayuntamiento de Santander y viajó por Portugal. En 1877 hizo otro viaje de estudios por Italia, Francia y Bélgica, durante el cual sostuvo la primera parte de su polémica sobre *La ciencia española.*

[6] *Versos*, recogidos por M. Artigas, *La vida y la obra de Menéndez Pelayo* p.50.
[7] *Semblanza de Milá y Fontanals* (Ateneo y Universidad de Barcelona): CHL V p.134.

En 1878 quedó vacante la cátedra de literatura española en la universidad de Madrid, por fallecimiento de Amador de los Ríos. Para presentarse a oposición era necesaria la edad de veinticuatro años, que Menéndez Pelayo no contaba todavía. Pero, por intervención de Alejandro Pidal, el Parlamento modificó esa condición, y pudo presentarse a los ejercicios ganando la cátedra de Historia crítica de la literatura española, tras brillantísima actuación, en que comenzó haciendo la señal de la cruz.

En 1880 publica los dos primeros tomos de la *Historia de los heterodoxos españoles* y es elegido para la Real Academia de la Lengua. En 1881 tuvo ocasión de reafirmar sus firmes convicciones católicas en su famoso *Brindis del Retiro.* En 1882 publica el tercer volumen de los *Heterodoxos* y trabaja intensamente en su *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1891). La carrera de los honores académicos se sucede con su nombramiento para la Real Academia de la Historia (1882) y la de la de Ciencias Morales y Políticas (1889). En 1898 es nombrado director de la Biblioteca Nacional. Amargado y decepcionado por el triste ambiente de luchas políticas, religiosas y sociales de la España de su tiempo, se va recluyendo cada vez más en su pura labor científica. Después de la muerte de Laverde se aprecia en él un cambio notable. «De 1874 hasta 1890, Menéndez Pelayo es, casi únicamente, un humanista y un historiador de la filosofía... Pero desde 1890 en adelante, la poesía, los clásicos y la filosofía ocupan en su vida un lugar secundario... y se ocupa preferentemente en la ilustración de la historia literaria española» [8].

En 1910 fue nombrado director de la Academia de la Historia. En 1911, enfermo de gravedad, fue a Santander para buscar un poco de descanso y alivio. «En la fría noche del 8 de diciembre de 1911, cuando por última vez salió de la Corte para no volver más, sólo cuatro amigos nos encontrábamos allí, y a todos nos sobrecogía el presentimiento de su próximo fin» [9]. Murió en Santander el 19 de mayo de 1912.

[8] Bonilla, *Menéndez y Pelayo* p.96.
[9] Bonilla, *Menéndez y Pelayo* p.106.

Historiador de la filosofía.—Los méritos de Menéndez Pelayo como historiador de la filosofía, y singularmente de la española, son indiscutibles. Sus obras son una mina riquísima de datos, muchos de primera mano. Posee el arte de la exposición exacta, cuidada, crítica y penetrante. Hizo revivir muchas figuras olvidadas y las restituyó al puesto que les corresponde en el marco del pensamiento universal. Procede siempre con escrupulosidad en la documentación, sin dejarse llevar por el atractivo de síntesis prematuras o de panoramas sugestivos, pero carentes de fundamento. Es rigurosamente exacta la norma que él mismo confiesa haber seguido en sus investigaciones: «De la fidelidad de estos datos es de lo que respondo. No he retrocedido ante ninguna lectura, por árida que pareciese, y tengo mi orgullo en afirmar que hay páginas de esta obra que me han costado el estudio de volúmenes enteros, sólo para descubrir en ellos alguna idea útil acerca de la belleza o del arte» [10].

Una gran ilusión de su juventud fue escribir algún día la historia de la filosofía española. Sabía perfectamente lo que esto suponía. Había que hacer «ediciones críticas y correctas de los principales textos de nuestros filósofos, exposiciones precisas y completas de su doctrina, estudios de su desarrollo histórico, sobre las mutuas relaciones que guardan entre sí y sobre su influencia en el mundo... Sólo entonces será hacedero tejer la historia de la filosofía española» [11]. «Historia que está todavía por escribir, y que escribiré algún día si la vida me alcanza para completar el círculo de mis trabajos y si no mueren ahogados por el general escarnio o la general indiferencia que en nuestro país persiguen a todo trabajo serio, de los que aquí se denigran con el nombre, sin duda infamante, de erudición» [12]. En su contestación al discurso de su discípulo Bonilla y San Martín, confesaba con ingenua humildad: «A este lauro de ser el primer historiador de la filosofía nacional aspiré en mi juventud, alentado por el sabio y benévolo consejo de un varón de dulce memoria y modesta fama, recto en el pensar, elegante en el decir, alma suave y cándida, llena de virtud y de patriotismo, purificada en el yunque del dolor hasta llegar a la perfección ascética. Llamábase este profesor don Gumersindo Laverde...» Reconoce que no pudo lograr su propósito, y saluda en sus dos discípulos, Bonilla y Menéndez Pidal, a los que han continuado su espíritu y realizado la obra soñada por él: «Cuando recuerdo que por mi cátedra han pasado don Ramón Menéndez

[10] *Ideas estéticas.* Advertencia preliminar. T. I (1946) p.3.
[11] *Raimundo Lulio:* Estudios de crítica filosófica (= ECF). Ed. Nac. p.368.
[12] *Historia de las Ideas estéticas* I. Advertencia preliminar p.4. Cf. R. CEÑAL, *Menéndez Pelayo y la filosofía española:* Arbor 34 (1956) 357-383.

Pidal y don Adolfo Bonilla empiezo a creer que no ha sido inútil mi tránsito por este mundo, y me atrevo a decir, como el Bermudo del romance, que, «si no vencí reyes moros, engendré a quienes los vencieran» [13].

De excesiva, aunque sincera modestia, hemos de calificar esas palabras. No sólo proyectó, con un programa sumamente detallado, lo que había de ser la historia de la filosofía española, sino que la realizó en gran parte. Todos los que han venido después de él le son deudores en enorme medida. Acumuló datos, rebuscó archivos y bibliotecas, descubrió obras ignoradas, recogió amorosamente en su biblioteca libros de autores olvidados, reconstruyó escuelas y tendencias, recompuso cuidadosamente el pensamiento de nuestros filósofos. No se limitó a la acumulación erudita de nombres y autores, de que dio buena y temprana muestra en su alarde de *La ciencia española* (1876), sino que la prosiguió en todas sus obras posteriores: *Heterodoxos* (1880-1881), *Historia de las ideas estéticas* (1883-1891), *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España* (1889), *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant* (1891). Estudió a Ramón Llull (1884), San Isidoro (1883), Francisco de Vitoria (1889), Luis Vives, Fox Morcillo, Raimundo Sibiuda, Pedro de Valencia, Francisco Sánchez, Gómez Pereira, Miguel Servet, etc.

En cuanto a su pensamiento personal, más bien cabe hablar de actitudes o de simpatías hacia determinadas posiciones filosóficas, y aun en éstas fue cambiando a lo largo del tiempo con la acumulación de nuevos estudios y experiencias. Fuera de los problemas concernientes a la estética, y alguna que otra declaración un poco pormenorizada en cuanto a su concepto del conocimiento inmediato, sin «especies», de la realidad, apenas abordó en concreto ningún problema estrictamente filosófico. Pero en medio del ambiente lamentable en que le tocó vivir y desarrollar su gigantesca labor, siempre conservó el buen sentido de lo que debería ser una filosofía, cuyos rasgos imaginaba y deseaba, pero que nunca llegó a realizar, y cuyo ideal personifica en el retrato, más o menos benévolo e idealizado, que trazó de Juan Luis Vives: «el más prodigioso de los artífices del Renacimiento; pensador crítico de primera fuerza, como hoy suele decirse; renovador del método antes que Bacón y Descartes; iniciador del psicologismo escocés; conciliador casi siempre; prudente y mesurado aun en la obra de reconstrucción que había emprendido; dechado de claridad, elegancia y rigor lógico; filósofo en quien predominaron siempre el juicio y el senti-

[13] *Discurso cont. a Bonilla San Martín en la R. A. de la H.:* ECF p.386-7.

do práctico, nunca reñidos en él con la alteza del pensamiento, que, para todos accesible, jamás se abate, sin embargo, con aparente y menguada facilidad al vulgar criterio» [14].

La influencia primeriza de Lloréns y Barba fue beneficiosa en cuanto a sugerirle una actitud de buen sentido, de criticismo equilibrado, de realismo psicológico, y hasta de un prudente y bien entendido escepticismo. Pero no podía darle un contenido positivo de que su mismo maestro carecía. No fue poco que aquellas lecciones le sirvieran como preservativo para atravesar indemne por los peligros del krausismo, el idealismo, el positivismo y otros que pudieron haberle amenazado en Madrid.

Era demasiado joven y demasiado influido por el humanismo y el criticismo de Vives cuando definió su actitud ante la escolástica. Como buen humanista, enamorado de la belleza y a la vez de la cultura española, se le quedaron muy grabadas las invectivas del filósofo valenciano contra los escolásticos decadentes de su tiempo. Su humanismo le hacía estimar por encima de todo la libertad e independencia de espíritu y de investigación, que consideraba comprometidas por la escolástica. Y a la vez su acendrado españolismo le hacía creer que el ideal filosófico había hallado su más exacta encarnación en el criticismo de Vives, en el armonismo de Fox Morcillo o en los escritos de Ramón Llull. Pero nunca despreció la escolástica ni menos el tomismo. Su temperamento le llevaba por otros derroteros. Posteriormente los estudió un poco mejor y rectificó noblemente algunos de sus juicios juveniles, pero otros estudios y ocupaciones le impidieron calar a fondo en sus valores.

Ve la escolástica con ojos de humanista, fijándose más en sus defectos que en sus méritos. «Del campo escolástico, que conozco mal, y del que, en ocasiones instintivamente, me aparta algo de aquella santa ira que dominaba a los humanistas del Renacimiento, repulsión en mí más poderosa que la corriente tomista, hoy avasalladora» [15]. Declara que Angelo Poliziano es «uno de mis amores literarios más íntimos y verdaderos». A Pidal, que trató de atraerlo «al buen camino», le contesta: «Yo no soy tomista hoy, tal vez lo seré mañana. No veo inconveniente en llamarme tomista si se entiende el tomismo de la manera amplia que le da el Sumo Pontífice actual» [16].

[14] CE I p.35.
[15] CE I p.33.
[16] *In dubiis libertas:* CE I p.304. Y luego añadía: «Pero sé que cada hombre está obligado a tener más o menos una filosofía, no sólo práctica, sino especulativa. Ahora bien, esta filo-

El ideal de Menéndez Pelayo viene a ser una *filosofía perenne:* «Esta filosofía perenne es a modo de un grande y sereno océano, en el cual van entrando todos los riachuelos de las filosofías particulares, depurados en el color y en la calidad de sus aguas. Toda hipérbole, toda mezquindad de espíritu, toda interpretación no completa de la conciencia se diluye y pierde en la congregación de tantas aguas, de las cuales beben copiosamente los espíritus sintéticos y organizadores» [17]. «Sin metafísica no se piensa ni siquiera para negar la metafísica» [18].

Notas de esa filosofía, o superfilosofía, serían un realismo combinado con un moderado idealismo, un realismo-idealista o un idealismo-realista. Un armonismo, a la manera como lo entendió Fox Morcillo: «La verdad total no la ha alcanzado el tomismo ni ninguna filosofía, como tal filosofía, pero debemos aspirar a ella. ¿Y dónde encontrar mejor dirección que en el armonismo de la filosofía española, sobre todo en Fox Morcillo? El no hizo más que indicar la concordia; pero tuvo en cuenta los términos del problema. El aristotelismo, aunque sea aristotelismo tomista, no nos da más que uno... La verdad total está en la deseada armonía de Platón y Aristóteles, polos eternos del pensamiento filosófico» [19]. Hay que permitir una «necesaria y prudente libertad en las indagaciones del espíritu». Se proclamaba, como Feijoo, «ciudadano libre de la república de las letras» [20].

La historia.—En un auténtico historiador como don Marcelino tiene mucha importancia examinar su concepto de la historia. En algunos pasajes primerizos es fácil apreciar el influjo de Lloréns y Barba, y a través de éste, el de Herder, dando de la historia un concepto ligeramente organicista y biológico. «El sujeto de la historia universal puede ser consi-

sofía, por lo que a mí me toca, no es otra que el criticismo *vivista*. Pero como éste no es adverso al tomismo, ni mucho menos, aunque sí distinto, de aquí que venere, respete y acate yo la doctrina tomista como puede hacerlo el más fervoroso de sus adeptos. Es más; sospecho que el no haber llegado yo a ella depende más de mi debilidad de entendimiento que de otra razón alguna. También pueden influir en ello ciertas preocupaciones literarias o *humanísticas*, que no es preciso tratar ahora».
[17] *Réplica al P. Fonseca,* O.P.: CE II p.256-7. En párrafo anterior de la misma carta definía dicha filosofía perenne: «Todas esas inducciones y psicologías, a las cuales ha de permitirse cierta libertad de acción para que produzcan cuanto racionalmente pueden producir, han de entrar en otra esfera científica superior, que el P. Fonseca puede llamar sin oposición mía *tomismo*, que otros llamarán de otro modo, y que yo llamo con Leibnitz, *philosophia perennis*, la cual no viene a ser otra cosa que ese tesoro común de verdades del orden natural adquiridas por la humanidad en tantos siglos como viene filosofando». No sin razón dijo de él el cardenal Ceferino que el fondo de su pensamiento filosófico era sustancialmente tomista.
[18] *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid 1892) p.192.360-366. Sobre esta tendencia sincrética y ecléctica, o armonismo filosófico de Menéndez Pelayo, véase también, BONILLA, *M. Menéndez Pelayo* p.156ss.
[19] *In dubiis libertas:* CE I p.307-309.
[20] *In dubiis libertas:* CE I p.317-318. Otros numerosos textos sobre estos temas filosóficos que completan el pensamiento de nuestro filósofo en la magnífica *Antología general de Menéndez Pelayo* por J. M. SÁNCHEZ DE MUNIÁIN, I (Madrid, BAC, 1956) p.24ss 82ss.

derado, según aquella profunda concepción que por vez primera explanó nuestro Orosio, como un solo hombre; así el sujeto de la historia de la filosofía puede ser considerado en rigor como un solo hombre que filosofa, a través de muchedumbre de siglos, conforme a ciertas leyes dialécticas que se cumplen lo mismo en el individuo que en la especie» [21]. En otros pasajes hace resaltar, quizá con exceso, el ritmo dialéctico en forma que algunos lo han considerado ligeramente hegeliano. «Prole sin madre no ha existido jamás en ninguna ciencia, y menos que en otras ha podido existir en filosofía, donde todo pensamiento nace de otro como desarrollo o antítesis, y donde un pequeño número de tesis, tan antiguas como la filosofía misma, idénticas en nuestras aulas a las que ya se discutían en las escuelas del Indostán y en los pórticos de Grecia, ejercitan y ejercitarán continuamente la actividad humana... No hay historia que presente en su desenvolvimiento tan conciliadas la unidad y la variedad como la historia de la filosofía, ni hay otra donde pueda seguirse más claramente la genealogía de las ideas y de los hechos, que jamás aparecen como fortuitos y vagos, sino como enlazados por ley superior y sujetos a cierto ritmo dialéctico» [22].

Piensa que los problemas son siempre los mismos. Permanece la materia, aunque varíe la forma de presentarlos o de abordarlos. Polarizó, demasiado esquemáticamente, el ritmo dialéctico en las alternativas de predominio entre platonismo y aristotelismo. Su ideal—como en Fox Morcillo—es el armonismo, es decir, la fusión de ambos sistemas en una síntesis superior, en la cual se integraran los valores de cada uno por separado [23].

No obstante, aunque admira las grandiosas síntesis históricas de Hegel, desconfía de ellas y les opone un concepto mucho más real y exacto de la historia, que debe ser crítica, técnica, minuciosa y solamente puede lograrse una síntesis al final de un largo proceso de investigación y de acopio de

21 *Ensayos de crítica filosófica* p.144.
22 *Criticismo y escepticismo españoles*, en *Ensayos de crítica filosófica* p.144.
23 Cf. R. CEÑAL, *Menéndez Pelayo y la filosofía española:* Arbor 15 (1956) 367ss. Menéndez Pelayo no llega nunca a liberarse totalmente de esa cuasi-hegeliana concepción de la historia de la filosofía. Afirma que la verdad total no se da nunca, que la filosofía es siempre aspiración a una síntesis nueva de las verdades ya logradas, aspiración descubridora de una nueva verdad, más cercana de la verdad total inasequible para el hombre. «Cada nuevo sistema es un organismo nuevo» (ibid., ECF p.144). Su mente propende al armonismo, al eclecticismo. Pero no puede ser tenido por un tolerante y transigente, capaz de avenirse con todos. «Ley forzosa del entendimiento humano en estado de salud es la intolerancia... La llamada tolerancia... es enfermedad de épocas de escepticismo o de fe nula» *(Heterodoxos* IV p.410). Pero esta intolerancia legítima, de una fe firme y de una verdad poseída indiscutible, no significa para él incomprensión de actitudes ajenas. Se muestra particularmente abierto hacia el pensamiento pagano. Pero su *paganismo* literario y científico, mal comprendido por muchos, era simple consecuencia de su fe inconmovible en la universal capacidad del espíritu de todo hombre para alcanzar la verdad, bien y belleza auténticos, de perenne valor.

datos particulares y concretos. Al absolutismo hegeliano contrapone un moderado relativismo: «Toda ciencia humana tiene historia, y quien dice historia dice algo relativo, transitorio y mudable» [24]. «La historia es la filosofía de lo relativo y de lo mudable, tan fecunda en enseñanzas y tan legítima dentro de su esfera como la misma filosofía de lo absoluto, y mucho menos expuesta que ella a temerarios apriorismos... Al que con verdadera vocación y entendimiento sano emprenda este ejercicio viril de la historia por la historia misma, todo lo demás le será dado por añadidura, y cuanto más envuelto parezca en el minucioso y deslucido estudio del detalle se abrirán de súbito sus ojos y verá surgir de las entrañas rotas de la historia el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu» [25].

La historia hay que hacerla, y así la hizo él, con dedicación ejemplar, mediante el estudio paciente, minucioso de los hechos. Solamente así es posible reconstruirlos tal como sucedieron en la realidad, y solamente de este modo es legítimo elevarse después a síntesis y a relacionarlos unos con otros. La historia de la filosofía, en concreto, exige una absoluta fidelidad y respeto al pensamiento del autor, y junto con ello una buena dosis de comprensión y tolerancia. «Para comprender el alma de un pensador es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió, someterse a su especial tecnicismo y no traducirlo bárbara e infielmente en una lengua filosófica que no es la que él empleó» [26].

La filosofía española.—Menéndez Pelayo inició su polémica convencido de la realidad de una «filosofía española», entendida no sólo en sentido geográfico, espacial o personal, sino también en sentido racial o nacional. «Soy creyente en la filosofía española y procuro comunicar ese entusiasmo mío a cuantos son capaces de sentirle» [27]. Esa filosofía sería fruto de una idiosincrasia nacional, o producto específico de algo así como un espíritu nacional o del genio de la raza hispana. «Siendo imposible, dadas las leyes de la transmisión y de la herencia, y salvando siempre los derechos del genio, y muchísimo más los del libre albedrío, que pensadores de una misma sangre, nacidos en un mismo suelo, sujetos a las mismas influencias físicas y morales y educados más o menos directamente los unos por los otros, dejen de parecerse en algo y en

24 *Ensayos de crítica filosófica* p.294.
25 *Ensayos de crítica filosófica* p.111. Cf. *La ciencia española* I p.374; II p.256; *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* I p.324.
26 *Ensayos de crítica filosófica* p.368-369.
27 *La ciencia española* II (Madrid, CSIC, 1953) p.371.

mucho, aunque hayan militado o militen en escuelas diversas y aun enemigas, se puede afirmar *a priori*, y sin recelo de equivocarse, que la historia de la filosofía española, considerada en su integridad, es algo que tiene existencia y vida propia peculiar» [28].

Entendida de esta manera, la «filosofía española» tiene un sentido perfectamente aceptable. Todo consistirá en averiguar y establecer las notas o caracteres diferenciales que la distinguen y dan a los pensadores hispanos un poco de aire de familia y los distinguen de los pensadores de otras naciones.

Pero el mérito de Menéndez Pelayo no consiste en la simple afirmación de la existencia de esa filosofía nacional, ni en la determinación de sus notas comunes—un poco vagas y, desde luego, discutibles—, sino en haber abordado la cuestión con espíritu de verdadero historiador con un método científico que condujo a resultados positivos. Es excesivamente modesta su declaración: «El único timbre de que me envanezco es el de haber puesto el hombro a la tarea de la reconstrucción de nuestro pasado científico y, especialmente, haber traído alguna piedrezuela al edificio de la historia de nuestra filosofía» [29]. Mucho más significó en realidad su aportación, realmente gigantesca. El sabía perfectamente lo que era preciso para llevar a cabo la empresa de reconstruir históricamente el edificio de nuestra historia científica y filosófica. Hacían falta: «ediciones críticas de los principales textos de nuestros filósofos, exposiciones precisas y completas de su doctrina, estudios sobre su desarrollo histórico, sobre las mutuas relaciones que guardan entre sí y su influencia en el mundo... todo esto nos falta y todo esto es menester para anudar los eslabones de la rota cadena de la ciencia ibérica y para hacer entrar en su amplio cauce los hilos de agua hasta ahora dispersos. Sólo entonces será hacedero tejer la historia de la filosofía española» [30].

Balance de la controversia.—La vocación de Menéndez Pelayo, antes que especulativa, era preferentemente histórica, de bibliófilo enamorado de libros y autores, que exhuma y hace revivir con el gozo de desenterrar un pasado glorioso e injustamente olvidado. No llegó a realizar el proyecto, acariciado durante toda su vida, de escribir una obra fundamental sobre filosofía española. Pero si no llegó a demostrar su concepto juvenil de la existencia de una «filosofía española», lo

28 CE II p.369; ECF p.130.213. Cf. CE II p.354-55; ECF p.130.213.
29 ECF p.366.
30 ECF p.368.

cierto es que dejó bien demostrado que en España había habido filosofía y filósofos. Aportó infinidad de datos valiosísimos. Descubrió auténticos valores de pensadores hispanos. Despertó el interés y la curiosidad por estudiarlos. Gracias a su tesón se ha revalorizado una multitud de pensadores injustamente olvidados o menospreciados. Aunque haya que matizar algunos de sus juicios y atenuar algunas de sus ponderaciones—cosa que él mismo hizo—, sus trabajos y la cantidad de materiales de que hizo acopio han hecho posible en buena parte la labor de los que han seguido por el camino que él abrió, laborando en el campo que él roturó con su esfuerzo. Gracias a él y a sus continuadores ha sido posible la reconstrucción crítica y científica de nuestra historia.

Pero en el fondo de la polémica latía un problema más profundo, al que Menéndez Pelayo no acertó a dar solución. No se trataba solamente de la cuestión histórica de que en España hubiese habido o no filósofos de más o menos valor, o más o menos dignos de ser tomados en consideración. Se trataba sobre todo de la necesidad de hallar un pensamiento sólido y satisfactorio, una filosofía concreta, real y positiva, capaz de superar y de oponerse a la invasión de corrientes extranjeras, tales como el krausismo, el kantismo, el hegelianismo, el positivismo y otros que vendrían después. Mejor o peor conocidos y entendidos, el hecho es que su misma novedad les daba un atractivo superior a todos los sistemas del pasado, y que se llevaban tras sí la mayor parte de las jóvenes inteligencias españolas.

Fuese por táctica, o por íntima antipatía de humanista, y no obstante reconocer que constituía las tres cuartas partes de nuestro pensamiento, Menéndez Pelayo prescindió de la escolástica y eligió el «vivismo» como centro y eje de la filosofía española. Pero lo cierto es que ni Luis Vives, ni Fox Morcillo, ni el más o menos extravagante Gómez Pereira, ni el escéptico Sánchez, ni menos la superficial escuela escocesa sobre los cuales pretendió fundamentar un pensamiento filosófico, eran bases sólidas para una auténtica restauración de la filosofía. Carecían de la hondura, del contenido y del peso suficientes para atraer la atención, y menos aún para encender el entusiasmo de las mentes juveniles, que, con más o menos acierto—a nuestro juicio, con menos—se orientaban en otra dirección.

El resultado fue que su actitud un poco desdeñosa hacia la escolástica—la decadente, desde luego—atrajo a Menéndez Pelayo los desvíos y hasta las iras de algunos sectores tomis-

tas [31]. Pero, a su vez, tampoco logró levantar una bandera con el suficiente atractivo para impedir que los jóvenes «intelectuales» continuaran buscando en el extranjero otras orientaciones más «modernas» y acudiendo a inspirar su pensamiento en filosofías extrañas, muy «del día», pero cada vez más vacías de contenido. A la claridad de las notas con que concebía lo que debería ser una verdadera filosofía le faltó el complemento de una realización concreta, encarnada en algún sistema antiguo o moderno. Nadie tomó en serio el retorno al vivismo, al lulismo ni al gómezpereirismo como panacea de nuestros males filosóficos. La juventud de su tiempo no gustaba de mirar con él hacia un pasado que quedaba ya muy lejano, sino de abrirse con curiosidad a las nuevas corrientes de su tiempo, de las que esperaban algo muy distinto de lo que en realidad han dado de sí en el orden filosófico, y cuyos peligros previó de manera clarividente Menéndez Pelayo.

En vida tuvo que soportar la amargura de la incomprensión [32]. La rehabilitación le llegaría más tarde, pero más bien como continuación de su labor histórica que como retorno al ideal concreto de una vuelta al modo de pensar de determinados filósofos de otros tiempos. Es decir, la continuación de su obra se refiere a una mayor estima y un mayor estudio y conocimiento de nuestro pasado, pero no tomándolo como paradigma de imitación, ni menos de continuación.

En cuanto a la polémica sobre la ciencia española, si no centró el problema con toda exactitud desde el primer momento, cada vez se fue aproximando más a la verdadera solución. Su ardor juvenil y la pasión apologética de valores que veía ignorados o negados le hicieron incurrir en algunas exageraciones, que él mismo reconoció, rectificó o atenuó más tarde. «Encontrando tirante el arco por una parte, probé a doblarlo por la otra, tal vez con exceso», escribía a Menéndez Pidal. De esa pasión, y aún más radical y más persistente, no estuvieron exentos sus adversarios, a los que el mozo santanderino excedía incomparablemente en erudición y en conocimiento

[31] P.ej., el P. Fonseca.

[32] En *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*, se hace eco Menéndez Pelayo, casi al final de su vida, de «la terrible crisis espiritual» que continuaba en España por efecto de ideologías extrañas y manifiesta un gran pesimismo: «¡Grande, aunque desaprovechado momento (la guerra de la independencia), que quizá no volverá a presentarse en nuestra historia!... Hoy presenciamos el lento suicidio de un pueblo que, engañado mil veces por gárrulos y sofistas, empobrecido, mermado y desolado, emplea en destrozarse las pocas fuerzas que le restan, y corriendo tras vanos trampantojos de una falsa postiza cultura, en vez de cultivar su propio espíritu, que es el único que ennoblece..., hace espantosa liquidación de su pasado, escarnece a cada momento la sombra de sus progenitores, reniega de cuanto en la historia les hizo grandes... y contempla con ojos estúpidos la destrucción de la única España que el mundo conoce, de la única cuyo recuerdo tiene virtud bastante para retardar nuestra agonía». En Actas del Congreso Intern. de Apologética (Vich 1911) p.444. Incluido en *Ensayos de Crítica filosófica* Ed. V. Suárez (Madrid 1918) p.364.

histórico de nuestro pasado. Tuvieron que tascar el freno de la derrota en el campo histórico, pero persistieron en sus propósitos de orientar la vida española por otros derroteros, cuyo resultado hemos visto que tampoco ha sido excesivamente satisfactorio.

Laín Entralgo atribuye a Menéndez Pelayo el noble propósito de superar con su esfuerzo la lucha que dividió y ensangrentó a España a lo largo del siglo pasado. «La situación permanente de Menéndez Pelayo, desde su aparición dentro del horizonte histórico español, fue superar católica, creadora y científicamente, dentro de una caliente fidelidad a Cristo y a la historia de España, la cruenta e inútil antinomia de la España del siglo XIX» [33]. Es verdad, pero no en el sentido de adoptar una aguada neutralidad incomprometida, sino con el alto propósito de hacer triunfar lo que él pensaba ser la verdad del auténtico ser tradicional de España, por encima de los errores y fanatismos que la llevaban a la ruina. Defendió con tenacidad sus proposiciones religiosas y patrióticas. Por lo menos con la misma con que sus adversarios se negaron y siguen negándose a rectificar otras orientaciones cuya eficacia disolvente hemos experimentado con la mayor crudeza. El tiempo ha dado la razón en muchas cosas a la clarividencia de Menéndez Pelayo.

CAPITULO XXIV

Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936) *

Vida y obras.—Solía decir Unamuno que para comprender bien un sistema filosófico era preciso conocer la vida de su autor. En pocos escritores como en el mismo Unamuno se habrá dado una compenetración tan profunda entre su

[33] P. Laín Entralgo, *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (Madrid 1944) p.122.

* **Bibliografía:** 1) Obras y ediciones.—El elenco cronológico de las publicadas por el mismo Unamuno es:

En torno al catolicismo, en *La España Moderna* (Madrid 1895; Barcelona 1902), en *Ensayos* I (Madrid 1916); *Paz en la Guerra* (novela) (Madrid 1897, 1923, 1931); *De la enseñanza superior en España:* Revista Nueva (Madrid 1899); *Tres ensayos (Adentro, La ideocracia, La fe)* (Madrid 1900), en *Ensayos* II (1916); *Amor y Pedagogía* (novela) (Barcelona 1902; Madrid 1924); *Paisajes* (Salamanca 1902); *De mi país* (relatos, artículos costumbristas) (Madrid 1903); *Vida de Don Quijote y Sancho*, explicada y comentada (Madrid 1905, 1914, 1922, 1928, 1931, 1941); *Poesías* (Bilbao 1907); *Recuerdos de niñez y mocedad* (Madrid 1908); *Mi religión y otros ensayos* (Madrid 1910); *Rosario de sonetos líricos* (Madrid 1911); *Por tierras de España y Portugal* (Madrid 1911, 1930); *Soliloquios y conversaciones* (Madrid 1911); *Contra esto y aquello* (Madrid 1912, 1928); *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid 1913, 1928, 1931, 1938, 1941); *El espejo de la muerte* (novelas, cartas) (Madrid 1914, 1928); *Niebla* (Nívola) (Madrid 1914, 1928); *Ensayos* (Madrid, Residencia de Estudiantes, 1916-1918), 7 vols. (1945); *Abel Sánchez: Una historia de pasión* (novela) (Madrid 1917, 1928); *El Cristo de Velázquez* (Madrid 1920); *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (Madrid 1920); *La tía Tula*

vida, su pensamiento y sus escritos, hasta el punto de que, aun cuando no habla siempre en primera persona—que es lo más frecuente—, de una manera o de otra está presente en todo cuanto dice o escribe. Muchas de sus obras contienen un

(novela) (Madrid 1921); *Andanzas y visiones españolas* (Madrid 1922, 1929); *Rimas de dentro* (Valladolid 1923); *Teresa* (Madrid 1923); *Fedra* (ensayo dramático) (Madrid 1924); *La agonía del cristianismo* (Madrid 1931); en francés (París 1925); *De Fuenteventura a París* (Diario de confinamiento y destierro) (París 1925); *Cómo se hace una novela* (Buenos Aires 1927); *Romancero del destierro* (Buenos Aires 1928); *Dos artículos y dos discursos* (Madrid 1930); *La foi pascalienne:* Rev. de Metaph. et de Moral (1923) 345-399; *Nada menos que todo un hombre* (Madrid 1925); *Sombras de sueño* (Madrid 1930); *El otro* (misterio en tres jornadas y un epílogo (Madrid 1932); *San Manuel Bueno, Mártir, y tres historias más* (Madrid 1933); *Raquel* (Madrid 1933).

A su muerte dejó inéditos numerosos escritos, que fueron publicados en ediciones póstumas, sobre todo por M. García Blanco. *De esto y aquello* (Buenos Aires, 6 vols.), *Paisajes del alma* (Madrid, Rev. de Occidente, 1944), 6 vols., así como poesías (con las publicadas llegan hasta 1500), correspondencia, etc. Todos estos y otros escritos han sido coleccionados y dispuestos con las obras publicadas, según criterios propios del editor, en la nueva edición. *Obras completas de Miguel de Unamuno* (= OC). Edición dirigida por Manuel García Blanco (Madrid, Afrodisio Aguado, 1950-1958); reed. en Vergara Editorial (Madrid 1961), 16 vols. de más de 1000 páginas cada uno, con valiosos prólogos, estudios del mismo García Blanco y copiosas notas bibliográficas: T. I: *Recuerdos de niñez y mocedad. Paisajes de mi país. Por tierras de Portugal y España. Andanzas y visiones españolas.*—T. II: *Novelas.*—T. III: *Ensayos* I.—T. IV: *Ensayos* II. *La vida de Don Quijote y Sancho. Mi religión y otros ensayos*, etc.—T. V: *De esto y aquello.* Col. de escritos no recogidos en los libros.—T. VI: *La raza y la lengua.* Escritos no recogidos en los libros.—T. VII: *Prólogos. Conferencias y discursos.* Col. de escritos no recogidos.—T. VIII: *Letras de América y otras lecturas.*—T. IX: *Novelas* (II) y *Monodiálogos.*—T. X: *Autobiografía y recuerdos personales.*—T. XI: *Meditaciones y otros escritos.*—T. XII: *Teatro.*—T. XIII: *Poesías* I.—T. XIV: *Poesías* II.—T. XV: *Poesías* III.—T. XVI: *Ensayos espirituales y otros escritos (La fe. Mi religión, Del sentimiento trágico de la vida* [p.125-420], *La agonía del cristianismo* [p.455-522], *San Manuel Bueno* [p.563-628] y otros numerosos escritos).

El texto de las obras publicadas ha permanecido inalterable, por lo que citamos también, salvo referencia a *Obras Completas*, por ediciones anteriores, en especial *Del sentimiento trágico de la vida* (= ST), por la 4.ª ed. (Madrid, Renacimiento, 1931). Así como de *Vida de Don Quijote y Sancho* (= QS) (Madrid, Aguilar, 1941). Y de *Ensayos* (= EE) (Madrid, Aguilar, 1945, 2 vols.).

Estudios:

Abellán, José Luis, *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología* (Madrid, Tecnos, 1964); Alejandro, José M. de, S.I., *Evocación de Unamuno. Humanismo, Quijotismo, Angustia:* Humanidades, Universidad Pontificia de Comillas 17 (1965) n.40.50-76; Alern, Ralph, *Philosophical Idea of Miguel de Unamuno* (Univ. de Pittsburg, 1928); Alonso Fueyo, Sabino, *Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual* (Valencia 1953); Basave Fernández del Valle, Agustín, O.S.A., *Personalidad y filosofía de Miguel de Unamuno:* Augustinus 9 (1964) 343-64; Benítez, Hernán, *Unamuno y la existencia auténtica:* Revista de la Universidad de Buenos Aires 7 (1948) 11-45; 8 (1948) 263-293, publicado en libro aparte; Benito y Durán, Angel, *Introducción al pensamiento de Unamuno* (Granada 1953); Id., *Ideario filosófico de Unamuno en la «Vida de don Quijote y Sancho»* (Granada 1953); Benlliure Ituero, *El ansia de inmortalidad* (Madrid 1916); Beardsley, W. A., *Don Miguel:* Modern Lenguage Journal, Menasha 9 (1925) 353-62; Blanco Aguinaga, Carlos, *El socialismo de Unamuno* (1894-1897): Rev. de Occidente (1966) 166-184; Id., *El Unamuno contemplativo:* Publicaciones de la N. Rev. de Fil. Hisp. (México 1959) 56ss; Calvetti, Carla, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno* (Milano, Marzorati, 1955); Carrión. B., *La agonía de don Miguel de Unamuno:* «Cuadernos» n.5 (Paris 1954) 3-10; Cirarda, J. M., *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno* (Vitoria 1948); Claveria, Carlos, *Temas de Unamuno* (Madrid, Gredos); Collado, Jesús Antonio, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa:* Bibl. Hisp. de Fil. 34 (Madrid, Gredos, 1962); Cruz Hernández, Miguel, *La misión socrática de don Miguel de Unamuno:* Cuadernos de la cátedra de don Miguel de Unamuno 3 (1952) 41-53; Clyne, A., *Miguel de Unamuno:* London Quarterly Review 141 (Londres 1924) 205-214; Esclasáns, A., *Miguel de Unamuno* (Buenos Aires, Juventud argentina, 1947); Farré, Luis, *Unamuno, William James y Kierkegaard:* Cuad. Hisp. 20 (1954) 279-99; 21 (1954) 64-88; Ferrater Mora, José, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1945; Sudamericana, 1957); García Blanco, Manuel, *Crónica unamuniana:* Cuad. de la cátedra M. de U. Salamanca 5 (1954) 185-211; Id., *Prólogos a los tomos de Obras completas* (1951-1958); Garagorri, Paulino, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española* (1967); Granjel, Luis, *Retrato de Unamuno* (Madrid, Guadarrama, 1957); Grau, J., *Unamuno, su tiempo y su España* (Buenos Aires 1946); Gon-

gran fondo autobiográfico: *Paz en la guerra, Nicodemo el fariseo* (1899), *Tres ensayos: Adentro, La ideocracia, La fe* (1900), *Amor y pedagogía* (1902), *Paisajes* (1902). En otras, como sus dramas y novelas, siempre hay algún personaje—Pachico Zabalbide, Abel Sánchez, Augusto Pérez, don Sandalio, Manuel Bueno—que hacen o dicen lo que su autor quiere hacerles decir. El innegable atractivo de su vigorosa personalidad ha ido creciendo con los años, dando lugar a una copiosa literatura, en cuya fronda, un poco excesiva, corren quizá el peligro de difuminarse un poco sus rasgos verdaderos y auténticos.

Nació en Bilbao, en 1864, de familia profundamente cristiana. Fue bautizado en la iglesia de San Nicolás, y en sus primeros años fue un niño sinceramente religioso, piadoso, practicante y hasta escrupuloso. Estuvo afiliado a la Congregación de María Inmaculada y San Luis Gonzaga, establecida en la iglesia de la Encarnación, de Achuri. En ese tiempo, hasta su adolescencia, sus lecturas se limitaron poco más que a Balmes, Donoso Cortés y Zorrilla.

En 1880, terminado su bachillerato, fue a Madrid a estu-

zález Caminero, Nemesio, S.I., *Unamuno. Trayectoria de su ideología y su crisis religiosa* I (Comillas, Santander, 1948); Id., *El quijotismo según Unamuno, presupuestos y consecuencias filosóficas:* RazFe (1947) 294ss; Gullón, Ricardo, *Autobiografías de Unamuno* (Madrid, Gredos, 1964); Huertas-Jourda, José, *The Existialism of Miguel de Unamuno* (University of Florida 1963); Iriarte, Joaquín, *Pensares y pensadores* (Madrid 1958); Iturrioz, Jesús, S.I., *Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos:* RazFe 130 (1944) 103-114; Lhande, P., *Miguel de Unamuno, le révolutionnaire désabusé:* Études (Paris 1937) 326-64; Luque, Luis de Fátima, O.P., *¿Es ortodoxo el «Cristo» de Miguel de Unamuno?:* Ciencia Tomista (1943); McElroy, Amanda, *A Study of Unamuno's Philosophy* (Univ. de Temple, USA, 1927); Marías, Julián, *Miguel de Unamuno* (Madrid, Austral, 1942, 1950) n.991; Id., *La voz de Unamuno y el problema de España:* Insula 181 (1961); Id., *Aquí y ahora* (Madrid, Austral) n.1206: sobre Unamuno y Ortega; Marrero, Vicente, *El Cristo de Unamuno* (Madrid, Rialp, 1960); Meyer, François, *L'Ontologie de Miguel de Unamuno* (París, PUF, 1955); Oromí, Miguel, O.F.M., *El pensamiento filosófico de M. de U.* (Madrid, Espasa Calpe, 1943); Panero, Martín, *La lucha de Unamuno por la inmortalidad:* Anales de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación (Pontificia Universidad Católica de Chile 1965) p.79-105; Paris, Carlos, *El pensamiento de Unamuno y la ciencia política:* Arbor 77 (1942) 11ss; Id., *Actitud de Unamuno frente a la filosofía:* Cuad. Hispanoamericanos 29 (1952) 175-182; Pérez, Quintín, S.I., *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia:* Sal Terrae (Santander 1946); Pérez de la Dehesa, Rafael, *Política y sociedad en el primer Unamuno* (Madrid, Ciencia Nueva, 1966) (Unamuno fue socialista de 1895-1904); Pinillos, José Luis, *Unamuno en la crítica española de este año:* Arbor 11 (1948) 547-555; Ramis Alonso, M., *Don Miguel de Unamuno. Crisis y crítica* (Murcia 1953); Romero Flores, H. R., *Unamuno. Notas sobre la vida y la obra de un máximo español* (Madrid 1941); Roig Gironella, José, S.I., *Filosofía y Vida. Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce, Unamuno* (Barcelona 1946); Sabater, Jean B., *L'amour et la mort chez M. de Unamuno* (Toulouse 1957); Salcedo, Emilio, *Vida de don Miguel.* Prólogo de Laín Entralgo (Salamanca, Amaya, 1964); Sánchez Barbudo, A., *El misterio de la personalidad de Unamuno:* RevUniv (Buenos Aires 1950) 201-254; Sánchez Ruiz, José María, *Razón, mito y tragedia. Ensayo sobre la filosofía de don Miguel de Unamuno:* Serrano Poncela, Segundo, *El pensamiento de Unamuno* (México, FCE, 1953); Sevilla Benito, F., *La conducta humana según don Miguel de Unamuno:* Crisis 2 (1955) 53-64; Id., *La idea de Dios en don Miguel de Unamuno:* RevFil Madrid 11 (1952) 473-495; Tornos, Andrés, *Sobre Unamuno y Kierkegaard:* Pensamiento 18 (1962) 131-146; Turin, Yvonne, *Miguel de Unamuno universitaire* (Paris, S. E. V. P. E. N., 1962); Vallis, Maurice, *M. de Unamuno et le sentiment tragique de la vie:* Le Mercure de France 115 (Paris 1916) 47-60; Id., *Miguel de Unamuno:* Revue de Paris 28 (1921) 850-79; Viqueira, J. V., *La filosofía de Unamuno:* Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (Madrid 1925); Zavalla, Iris M., *Unamuno y su teatro de ideas:* Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras 17 n.1 (Salamanca 1962); Zubizarreta, Armando F., *Tras las huellas de Unamuno* (Madrid, Taurus, 1960); Id., *Desconocida antesala de la crisis de Unamuno:* Insula (1958) n.42.

diar filosofía y letras en la universidad. «Llegó por vez primera a Madrid—un mozo morriñoso—al abrirse el próximo curso académico... Y vivió aquel Madrid lugareño, manchego, a las veces quijotesco...—en un lugar de la Mancha—y lo vivió enfrascándose en libros de caballerías filosóficas, de los caballeros andantes del krausismo y de sus escuderos»[1]. Tuvo por «profesor, que no maestro», de metafísica a Ortí y Lara y asistió a algunas clases de Giner de los Ríos. El krausismo estaba ya en franco declive. Muchos de sus miembros habían desertado, derivando hacia el neokantismo o el positivismo. No obstante, la lectura de algunos libros krausistas no dejó de marcar huella en su espíritu juvenil. Leyó ávidamente y con poco discernimiento todos cuantos libros caían en sus manos. En carta a Federico Urales le dice: «Difícil me sería precisar los orígenes de mi pensamiento, porque en un período de diez o doce años, del 80 al 92, leí enormemente y de cuanto caía en mis manos». En la misma carta añade: «Me creo, no sé si con razón, un espíritu bastante complejo; pero podría señalar a Hegel, Spencer, Schopenhauer, Carlyle, Leopardi, Tolstoi, como mis mejores maestros, uniendo a ellos los pensadores de dirección religiosa y los líricos ingleses. Pero le repito que en el torrente de mis lecturas no es muy difícil señalar las influencias. De españoles, desde luego, le afirmo, ninguno. Apenas he recibido influencia de escritor español alguno. Mi alma es poco española»[2]. A esos autores podríamos añadir, entre otros, Kant, Renán, Büchner y Vogt. Precisamente al margen de un libro del último anotó de su mano: «De la barrera para acá todo se explica sin El; de la barrera para allá, ni con El ni sin El. Dios, por lo tanto, sobra»[3].

Eran los tiempos de los «conflictos entre la razón y la fe». El joven Unamuno trató de racionalizar sus creencias de niño, y el resultado fue negativo. Perdió la fe, y desde entonces se inicia en su alma la lucha y la contradicción entre la ciencia y la fe, entre el entendimiento y el sentimiento, entre la vida y la razón. «Proseguí en el empeño de racionalizar mi fe, y, es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia»[4]. Este acontecimiento, al que siguen varias crisis, algunas de ellas angustiosas (1897), determinó en su espíritu un estado de vacío y desequilibrio que nunca logrará restablecer. Abandona las prácticas religiosas y pierde una fe que ya nunca habría de recuperar, si bien de ella tratará de salvar el fondo mínimo que considera indispensable para la vida, pero sin retornar a la Iglesia católica, tal como él la entendía[5].

1 *Paisajes del alma:* OC I (1951) p.918.
2 «La Revista blanca» (anarquista) n.106 (15 nov. 1902) 289-293.
3 *Ensayos* I (Madrid, Aguilar, 1945) p.550; repetido en ST c.8 p.163.
4 De la misma *Carta a Federico Urales*, en J. A. COLLADO MILLÁN, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa* (Madrid, Gredos, 1962) p.295ss.

5 N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno.* I: *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa* (Comillas 1948) p.295ss. Es en este largo período de crisis religiosa donde se sitúan las confesiones íntimas, a veces desgarradoras, de su *Diario íntimo* (Madrid, Alianza Editorial, 1970), últimamente publicado, y no incluido en sus *Obras completas.* Se trata de apuntes dejados por Unamuno en cinco «cuadernillos» autógrafos (el último de cuatro páginas) y que han sido ahora publicados. Los editores no se han ocupado de fijar las fechas. Dentro del texto aparecen indicaciones a días y meses. Pero en la página final se encuentra la fecha reveladora, con la interrupción brusca de dichos apuntes íntimos. «¿Qué es eso de que, de pronto, como hoy, 9 de mayo de 1899, estando estudiando se sienta un apetito de rezar? He tenido que dejar el libro e ir al cuarto a recogerme en breve oración y a leer en la *Imitación* la oración pidiendo luz para el espíritu.—Hoy, 15 de enero de 1902, leyendo la *Leben Jesu*, de Holtzmann, p.102, reanudo esto» (p.212). Pero sólo añade este párrafo, de marcada ideología panteísta con que termina el libro: «15 enero 1902. *Padrenuestro.* Padre siempre, siempre engendrándonos el Ideal. Yo, proyectado al infinito, y tú, que al infinito te proyectas, nos encontramos; nuestras vidas paralelas en el infinito se encuentran, y mi yo infinito es tu yo, es el Yo colectivo, el Yo universo, el universo personalizado es Dios. Y yo, ¿no soy padre mío?, ¿no soy mi hijo? *Hágase tu voluntad*» (p.212-13).

Las confesiones de este *Diario íntimo* se sitúan, pues, en los años anteriores a 1899. Sus últimos años de estudio en Madrid, sus años de preparación de cátedra en Bilbao, sus primeros años de profesorado en Salamanca. Pero sobre todo en esos años de estancia en Bilbao. Hay alguna alusión a su estancia en Madrid, más numerosas a acontecimientos familiares de su vida en Bilbao y ninguna a Salamanca. Las fechas de días y meses sólo se refieren a dos primaveras, al parecer vividas en Bilbao en semana santa, llenas de fervor religioso. De obras suyas, sólo una alusión a *En torno al casticismo* (1895, en p.180).

Este *Diario íntimo* refleja de un modo dramático y vivo los años de crisis religiosa de Unamuno con el resurgir de su fervor religioso en su ciudad natal, hasta que llega a estabilizarse en la incredulidad y en su racionalismo «irracionalista». En sus páginas vibra un anhelo continuo de retornar a la fe perdida, de volver a confesarse, de ansias de conversión, de vivir en cristiano auténtico y de oración continua: «Tuve un tiempo en que soñé con el claustro, pero Dios me apartó de él; ¡bendito sea! Hágase tu voluntad» (p.58). Casi todo el *Diario* es un comentario a textos de la Escritura, o de libros espirituales, como el del P. Fáber, P. Denifle, que va leyendo, y de las que extrae sus reflexiones, saturadas de alta espiritualidad. Son maravillosos sus elogios a la Virgen, certeros sus criterios sobre Cristo y la presencia eucarística, sobre la Iglesia y otros dogmas, sobre lo que debe ser un cristianismo auténtico, en la humildad, sencillez y abnegada caridad. He aquí una muestra: «He llegado hasta el ateísmo intelectual, hasta imaginar un mundo sin Dios, pero ahora veo que siempre conservé una oculta fe en la Virgen María... María es de los misterios el más dulce... De mujer nació el hombre-Dios, de la calma de la humildad, de su sencillez. Se oye blasfemar de Dios y de Cristo y mezclarlos a sucias expresiones; de la Virgen no se oye blasfemar... y pecado de los mayores contra el Espíritu Santo es insultar a su Esposa y blasfemar de ella» (p.30.31.167-170). En este sentido, la obra resulta altamente edificante, un magnífico testimonio de un catolicismo hondamente comprendido y sentido, el mismo que Unamuno vivió en su primera juventud. Los juicios de Unamuno sobre la auténtica conducta cristiana son orientadores y bien los quisiéramos para hoy.

Pero, a la vez, en esas mismas páginas alternan continuas manifestaciones de incredulidad, de resistencia a creer, a abandonar sus convicciones filosóficas opuestas a la verdad cristiana, que al fin prevalecen sobre sus ansias de conversión. Es un continuo estado de crisis, de desgarro interior. «Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose para ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada, a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia» (p.15). El dogma del infierno fue su primera piedra de escándalo, al empeñarse en racionalizar la fe: «Por el infierno empecé a rebelarme contra la fe; lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo inmoral» (p.41). Pero su fe actual en ese misterio no pasa de ser una fe unamuniana: «Debemos creer en el infierno; he aquí todo. ¿Le hay? Debemos creer en él, y cuando en él creamos le habrá. Y si, creyendo en él, le hay, y debemos creer en él, es que debe haberlo» (p.41). Es la sola fe a que ha llegado en esa transitoria etapa de recuperación religiosa: «Al encontrarme vuelto al hogar cristiano heme hallado con una fe que más que en creer ha consistido en querer creer...» (p.47-48). Es la fe contradictoria, irracional: «Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios, que con mi razón negaba. Si llego a creer, ¿para qué más prueba de la verdad de la fe?» (p.23). Su inquietud y vacilaciones le han de seguir dominando: «Padezco un gran desfallecimiento de la voluntad; no sé decidirme a nada. Hace días que tengo pensado ir al párroco, y todos los días lo difiero, esperando ocasión de encontrarle solo en la calle y pedirle hora, hasta soñando que venga a verme, puesto que me vio en misa, ¡qué simpleza! No sé decidirme, no tengo voluntad. Nuestra voluntad sin la gracia no es nada» (p.78-9). No es extraño le cause sufrimientos y angustias que le llevan al borde del suicidio: «Esto es

En 1884 se doctoró en filosofía y letras y regresó a Bilbao. Prepara sus oposiciones a cátedra y estudia intensamente toda clase de libros. En el ambiente de su ciudad natal trató de retornar a la fe de su infancia. Volvió a las prácticas religiosas, a oír misa y comulgar, sin confesar, pero de una manera puramente externa y formalista. Sin embargo, no logró hacer revivir su fe, y bajo el influjo de Kant, de Pascal, a los que se añade el de Hegel y William James, adopta una actitud antiintelectualista, cordialista, sentimental. Conserva firmes sus sentimientos morales, pero elimina definitivamente todo contenido y fondo dogmático, manteniendo tan sólo una vaga creencia en Dios como fundamento de su aspiración a la pervivencia personal.

En 1891 ganó la cátedra de griego en Salamanca. Presidía el tribunal Menéndez Pelayo y asistió como vocal don Juan Valera, el cual declaró que ninguno de los opositores que se presentaron—entre ellos estaba el dominico P. Justo Cuervo—sabía griego, pero que daban la cátedra a quien esperaban que podría llegar a aprenderlo. Según testimonio de don Juan Domínguez Berrueta, durante algún tiempo se vio a Unamuno entrar en las iglesias y rezar de rodillas. Su crisis religiosa se acentuó en 1897. Una noche se despertó llorando y angustiado. Se retiró al convento de San Esteban, en una de cuyas celdas pasó tres días rezando vuelto de cara a la pared. Allí trató con varios profesores

insufrible. Ahora me persigue la idea del suicidio. Hace rato pensaba en si me inyectara una fuerte cantidad de morfina para dormirme para siempre» (p.124; cf. p.141).

La raíz de esta crisis, congoja y resistencia a creer está en el trasfondo de su pensamiento filosófico, que ya había arraigado en él, y que, en el fondo, se reduce a su racionalismo, aunque revestido de diversas formas. «Y he aquí cómo yo, que huía de todo intelectualismo, volveré a caer en él. *Maté mi fe por querer racionalizarla;* justo es que ahora vivifique con ella mis adquisiciones racionales y emplee en esta labor mi tiempo. Todo esto es para volverse loco» (p.111). Por un momento piensa que su filosofía podría conciliarse con la fe cristiana. Pero Unamuno es bastante inteligente y racional para notar su incompatibilidad y le horroriza renunciar a su propias ideas: «Es como si la nueva fe la recibiera sobre la convicción antigua, para coronarla y vivificarla. *Mi idealismo, mi socialismo, mi anarquismo, mi fenomenismo teórico,* todo me parece transfigurado a una nueva luz. ¿Me esperará la más terrible de las pruebas? ¿Será que después de haber fundido mis convicciones racionales en una fe sobrenatural mate ésta a aquellas y se me reserva la más dura prueba, la de despojarme de esas convicciones? ¿Tendré que sacrificar mi razón al cabo? Esto sería horrible; pero hágase, Señor, tu voluntad' y no la mía. Si la razón me daña, quítame la razón y dame paz y seguridad aunque sea en la imbecilidad» (p.139-140).

Aparte de esos sistemas, Unamuno expresa su inclinación a un fenomenismo puro y actualista: «Empecé una crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Propendía a un *absoluto fenomenismo*, y en cuanto a la materia y el movimiento, a no admitir más que éste, suponiendo que el móvil es un conjunto de movimientos. Toda sustancia se desvanecía. El gran misterio es la conciencia, y el mundo en ella. El principio de causalidad sin la conciencia sería la mera consecución de los fenómenos» (p.78). No es extraño que se manifieste hasta nihilista: «Mis aspiraciones están ya satisfechas. Un nihilista» (p.22). En este sentido combate a veces los sistemas racionalistas y deistas (p.72). Y más duramente aún el racionalismo cristiano de Renán y Strauss (p.153-157).

Tal es el Unamuno del *Diario íntimo*, el mismo que es conocido por su vida externa y en sus escritos. Tan arraigado estaba ya en sus convicciones filosóficas demoledoras del cristianismo, que, entre los deliquios y fervorines de esta crisis religiosa juvenil, llega a estampar esta frase: «¿Qué persona ilustrada y nutrida de ciencia tiene fe?» (p.76). El párroco por quien suspiraba en Bilbao no le hubiera convertido; ni otros muchos sacerdotes sabios que después trataron con él.

dominicos, especialmente con los PP. Matías García, Juan Arintero y Luis Getino. Le gustaba conversar con ellos paseando por el Monte Olivete, y asomarse al aljibe del claustro interior, afirmando a voces su ¡yo!, que repetía y ampliaba la resonancia del depósito de agua.

Su actitud irracionalista o antirracionalista, inspirada en la *Crítica de la Razón práctica*, de Kant, se consolida con la lectura de autores protestantes y racionalistas. Por entonces descubre a Kierkegaard. Lee a Schleiermacher, Harnack, Herrmann, Zahn, Alberto Ritschl, Sabatier. Más tarde, hacia 1905, lee a Tyrrell y Loisy, viviendo intensamente la crisis premodernista. En su actitud religiosa se entrecruzan el pragmatismo, el sentimentalismo, el relativismo, el evolucionismo. En 1897 publica *Paz en la guerra*. En 1900 *Tres ensayos: ¡Adentro¡, La ideocracia, La fe*. En 1901 es nombrado rector de la universidad, cargo que conservó hasta 1914, en que fue destituido por Bugallal. Su pensamiento se refleja en *La vida de don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada* (1905).

Su pensamiento religioso llega a su plena madurez en su libro *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos* (1913)[6]. Desde entonces se estanca o comienza a decaer. Mejor dicho, en la etapa que sigue, el escritor llega a su plenitud en sus novelas, piezas teatrales, poesías; pero el pensador comienza a declinar. Todavía mantiene el tono, más poético que filosófico, en *El Cristo de Velázquez* (1920). Pero la *Agonía del cristianismo*—publicada en francés (1925) y traducida al español (1931)—carece del nervio y densidad de la anterior y nada nuevo añade a lo ya muy conocido del pensamiento unamuniano. No obstante, su tesis de que el alimento de la vida cristiana es la duda, la lucha, la «agonía», preludia claramente su última etapa, dominada hasta su muerte por una especie de resignado escepticismo o indiferencia. En 1924 Primo de Rivera lo desterró a Fuerteventura, de donde pasó a Francia, regresando en 1930, a la caída del dictador.

Resumiendo su itinerario religioso: una vez abandonada definitivamente su fe cristiana, pasó sucesivamente—aunque sin cargar demasiado el acento en el orden de las etapas—por una fase de positivismo o materialismo ateo (Vogt); después por otra de criticismo y agnosticismo (Kant); más tarde adoptará una

6 Es interesante la historia de la composición del *Sentimiento trágico de la vida*. Insistentemente se refería en su correspondencia al mismo como un libro sobre el problema religioso que llevaría por título *Tratado del amor de Dios*. Sólo a última hora debió de cambiar ese título por el actual. Y sin duda que éste le conviene mejor. Cf. M. GARCÍA BLANCO, prólogo al tomo XVI de *Obras completas* p.5-8.

actitud antiintelectualista y sentimentalista (Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard), a la que sucede un acercamiento al protestantismo de tipo luterano y después marcadamente liberal (Harnack, Sabatier); más tarde sufrirá el influjo del pragmatismo y el modernismo (William James, Loisy, Tyrrell). Por último adoptará una actitud de resignada indiferencia, mezcla o producto de todas esas juntas (Ambiente Moehler: Hegel, Spencer).

Interpretación.—Es difícil entender a un hombre que nunca logró entenderse ni ponerse de acuerdo consigo mismo. Su pensamiento tiene tanto o más de poesía que de filosofía. Pero poesía agónica, desgarrada, desesperada. «En lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de raciocinio..., no quiero engañar a nadie, ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso... Vamos, pues, a mitologizar» [7].

En la formación del pensamiento de Unamuno, tanto o más que los filósofos de su tiempo, influyen los poetas y literatos: italianos (Leopardi, Carducci, Pascoli), ingleses (Pope, Tennyson), portugueses (Antero de Quental, Teófilo Braga). De sus obras es fácil extraer y entresacar textos aislados en que aparece como ateo, como deísta o panteísta, como agnóstico o como racionalista, como católico o como protestante, como fideísta o como irracionalista, como creyente o como incrédulo, como evolucionista, relativista, pragmatista, idealista... y todo lo que se quiera. Naturalmente que no pudo ser todas esas cosas a la vez, pero sí sucesivamente, al compás de las diversas etapas por que fue atravesando y de sus distintos y variables estados de alma, conforme al influjo de unas u otras lecturas.

Egocentrismo.—En todas y cada una de sus obras, el personaje principal, por no decir único, es el mismo Unamuno. «Toda su obra es un comentario a sí mismo» [8]. Siempre se preocupó de distinguirse, de singularizarse, de ser único, de ir a contrapelo de todo y de todos. Ortega y Gasset atestigua: «Cuando entraba en un sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como el señor feudal hincaba en medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No cabía el diálogo con él. Repito que toda su generación conservaba el ingrediente del juglar, que adquirió en los comienzos del romanticismo, que existía ya en Chateaubriand y en Lamartine. No había, pues, otro remedio que dedicarse a la pasividad y ponerse en corro en torno a don Miguel, que había soltado en medio de la habitación su yo como si fuese un ornitorrinco».

[7] ST c.6 p.128-129. [8] N. González Caminero, *Unamuno* p.378.

«¡No hay otro yo en el mundo! He aquí una sentencia que deberíamos no olvidar nunca, y, sobre todo, cuando, al acongojarnos por tener que desaparecer un día, nos vengan con la ridícula monserga de que somos un átomo en el universo y que sin nosotros siguen los astros su curso y que el bien ha de realizarse hasta sin nuestro concurso, y que es soberbia imaginar que toda esa inmensa fábrica se hizo para nuestra salud. ¡No hay otro yo en el mundo! Cada uno de nosotros es único e insustituible. ¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto. Si hay un Dios que ha hecho y conserva el mundo, lo ha hecho y lo conserva para mí. ¡No hay otro yo! Los habrá mayores y menores, mejores y peores, pero no hay otro yo. Yo soy algo enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad de pasado y de mí arranca una eternidad de porvenir. ¡No hay otro yo! Esta es la única base sólida del amor entre los hombres, porque tampoco hay otro tú que el tú, ni otro él que él» [9]. «Y ¿quién eres tú? me preguntas, y con Obermann te contesto: ¡Para el universo, nada; para mí, todo!» [10]

Su «yo» es lo único que mantiene enhiesto después de la demolición de todo. Califica de absurdo el yo de Descartes y su fórmula del *cogito, ergo sum*, que sustituye por ésta: *Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno* [11]. «Yo, en cuanto hombre, soy idea más profunda que cuantas en mi cerebro alojo, y si lograse darles mi tonalidad propia, eso saldrían ganando de su paso por mi espíritu. Es dinero que acuño y al que, al acuñarlo, le presto mi crédito, poco o mucho, positivo o negativo» [12]. Gusta de singularizar el posesivo: «mi Bilbao», «mi Salamanca».

«Yo, Miguel de Unamuno, como cualquier hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única» [13]. «Quiero morirme oyendo preguntar de mí a los holgazanes de espíritu, que alguna vez se paren a oírme: Y este señor, ¿qué es?» [14]

Este egoísmo, ¿es soberbia o timidez, por no atreverse a resistir el contraste con las opiniones ajenas?

Proselitismo. Sectarismo.—Pero Unamuno no es un introvertido ni se recluye en un sentido narcisista de su propia personalidad. Necesita de los demás, para decírselo, gritárselo y compartir con ellos sus dudas, sus temores, sus agonías. No se contentó con vivir a solas y sufrir su propio drama interior.

[9] QS p.275-276.
[10] ST p.17.
[11] ST p.307.
[12] EE I p.241-242.
[13] *Mi religión*, en *Obras completas* XVI p.119.
[14] OC XVI p.123.

Tiene necesidad de los «otros», de los demás, para contárselo. Es un agitador que habla él solo, pero necesita que los demás le escuchen; un tenor de ópera que canta sus intimidades adelantándose al proscenio para que las sigan los demás. Un Unamuno callado, rumiando en su soledad su propio drama interior, no habría sido Unamuno. Declaraba que tenía «vocación de inquietar». Se propone contagiar a los otros su inquietud, su congoja, su desesperación ante el problema más profundamente vital, que para él es el de su propia pervivencia, en el cual va implícito el religioso. Quiere que los demás participen de su inquietud y su zozobra, que duden, sufran y se desesperen lo mismo que él: «Si te he de decir verdad, me duele y me hiere el ver que los hombres marchen tan confiados como si marcharan por suelo firme. Quiero que duden, quiero que sufran, quiero sobre todo que se desesperen» [15]. Y ciertamente que poseyó el arte de poner esa vibración en sus páginas, con una fuerza enorme y una máxima intensidad vital. Pero no sin que su insistencia, a lo largo de sus obras, llegue en algún caso a parecer un poco artificiosa o quizá interesada, como tema fácil para obtener efectos dramáticos con escasos recursos.

Agonismo.—Toda su vida fue una «agonía», en el sentido griego de combate, una lucha sin tregua ni descanso entre el agnosticismo y el escepticismo de su razón, que negaba o era incapaz de demostrarle la existencia de Dios y la pervivencia de su ser individual, y el fideísmo o el sentimentalismo en que se refugiaba para afirmarlas. Es la contradicción entre la lógica y la biótica o la cardíaca. Tanto si Unamuno se hubiera dado por vencido como si se hubiera declarado convencido, habrían terminado la lucha, la tensión agónica, y el unamunismo habría dejado de existir, habría perdido en aquel mismo momento su razón de ser. Un Unamuno incrédulo o un Unamuno creyente habría dejado de ser Unamuno. Lo que lo constituye y lo define es precisamente ese estado intermedio de lucha, de duda, de incertidumbre, de agonía, de tensión entre los dos extremos de la alternativa, sin acabar nunca de decidirse por el uno o por el otro. «No quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí» [16]. «La lucha por la vida es la vida misma» [17]. Prefiere la guerra a la paz, la investigación al hallazgo, el camino a la posada. Halla complacencia en su misma duda, en la búsqueda sin esperanza de encontrar. Y el resultado es la reclusión en

[15] *Ensayos* II p.494.
[16] ST: o.c., XVI p.247.
[17] *Agonía del cristianismo*, 1.ª ed., p.26; *Ensayos* I p.934.

una situación sin salida posible, en que su indecisión lo mantiene prisionero entre las dos tenazas de la *razón pura* y la *razón práctica* de Kant [18]. Siente el problema religioso con angustia, con congoja, como él traduce.

«Me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y mi consuelo» [19]. ¿«Quién le ha dicho a usted que yo escribo siempre para poner en claro las ideas? ¡No señor, no! Muchas veces escribo para ponerlas en oscuro, es decir, para demostrarle a usted que esa idea que usted y otros como usted creen que es clara, es en usted y en ellos y en mí, oscura, oscurísima. Yo, como mi amigo Kierkegaard, he venido al mundo más a poner dificultades que a resolverlas» [20].

Contradicción.—Unamuno proclama su derecho a contradecirse. «Entre todos los derechos íntimos que tenemos que conquistar, no tanto de las leyes cuanto de las costumbres, no es el menos precioso el inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre; a afirmar mis distintos aspectos trabajando para que mi vida los integre. Suelo encontrar más compactos, más iguales y más coherentes en su complejidad a los escritores paradójicos y contradictorios que a los que se pasan la vida haciendo de inconmovibles apóstoles de una sola doctrina, esclavos de una idea. Celébrase la consecuencia de éstos, como si no cupiese ser consecuente en la versatilidad y no fuera ésta la manifestación de una fecundísima virtud del espíritu. Dejemos que los ideócratas rindan culto a esos estilistas, ¡pobrecitos!, encaramados en su columna doctrinal. ¿Por qué he de ser pedrusco sujeto a tierra y no nube que se bañe en aire y luz?» [21] «Es la contradicción íntima lo que unifica mi vida» [22]. «¿Contradicción?, ¡ya lo creo!, la de mi corazón que dice sí y mi cabeza que dice no» [23]. «Cada día siento más respeto al mundo del misterio y cada día se hace más luz en mí respecto a la fecunda lucha entre la razón y la fe, la ciencia y la religión. Mi ciencia es antirreligiosa; mi religión, anticientífica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí, frente a frente, negándose una a otra y dando con su contradicción vida a mi conciencia» [24].

[18] ST c.8.
[19] *Mi religión:* OC XVI p.120.
[20] *Arabesco paradójico* (1913): OC XI p.278.
[21] EE I p.249-250.
[22] ST: OC XVI p.385.
[23] ST: OC XVI (1951) p.471.
[24] *Diario*, 5 marzo 1901, en Collado Millán, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa* p.376.

Originalidad.—Unamuno confiesa: «Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia» [25]. Es una gran verdad y plenamente aplicable al mismo Unamuno. No es del todo exacta la afirmación de Leopoldo Alas (Clarín), que le dolió profundamente a don Miguel: «No cita a nadie; todo lo dice como si aquellas novedades, que lo serán para muchos, se le hubieran ocurrido a él solo, o como si no supiera él que ya han sostenido cosas parecidas otros» [26]. Unamuno cita muchas veces y menciona sus fuentes, y a través de sus mismas indicaciones es muy fácil saber las lecturas que determinaban en cada época sus propias ideas. Don Juan Domínguez Berrueta nos decía en una ocasión que Unamuno vivía con tal intensidad las lecturas de los autores que le interesaban y las asimilaba con tal fuerza, que al día siguiente, al tomar la pluma, reproducía exactamente sus pensamientos como si fueran propios.

De hecho, su originalidad en el fondo es escasa o nula. Todas sus ideas pueden catalogarse bajo etiquetas de sistemas extranjeros de su tiempo: kantismo, pragmatismo, idealismo, protestantismo liberal, modernismo, etc. Unamuno busca siempre su inspiración en autores extranjeros muy distantes del pensamiento español: Spinoza, Kant, Hegel, Spencer, Kierkegaard, William James, Ibsen, Sénancour, Nietzsche, Renán, Carducci, Ritschl, Sabatier, Harnack, etc. Todos éstos, y bastantes más, aparecen citados o aludidos en sus obras, y a ellos corresponde la paternidad de la inmensa mayoría de las ideas que expone o maneja. Por lo demás, Unamuno se mueve en un círculo muy reducido de problemas, los que verdaderamente le interesaban e inquietaban. No tiene ni expone ningún sistema, sino que parece que siempre va buscando en los autores que lee aquello que quiere que le digan para corroborar su propia situación psicológica en cada momento. Por cualquier parte que se abran sus obras casi siempre puede preverse de antemano de qué va a hablar y lo que nos va a decir. Su pensamiento se centra en un número muy reducido de temas, llegando a dar la impresión de pobreza y monotonía. Dios, su yo, el tema religioso, pero centrado en el de su propia pervivencia en el ser.

Sin embargo, hay que reconocerle una gran originalidad en la forma de presentarlos. Nunca expone ninguno sistemáticamente ni en forma técnica de filosofía propiamente dicha. Vive

[25] ST p.305.
[26] En *El Imparcial*, a propósito de *En torno al casticismo*, afirmación recogida por Unamuno en *Carta a Clarín (Obras selectas*, Edit. Pléyade, 1946) p.907.

honda e intensamente esos pocos problemas, y sabe presentarlos en una forma de expresión, en un estilo, nervioso, vehemente, arrebatado, apasionado, que vibra y hace vibrar al lector. Unas veces adopta la expresión lírica, otras la dramática, pero siempre poniendo el sello de una personalidad propia y vigorosa.

El tema dominante.—Una lectura rápida y superficial de los escritos de Unamuno puede dejar la impresión de una ausencia completa de unidad. Alardea de no tener ningún «sistema». Repudia y se burla de los escritores «sistemáticos». Salta de unas ideas a otras, sin detenerse a profundizar en ninguna, sembrando paradojas y hasta como complaciéndose en ponerse en contradicción consigo mismo.

Pero la publicación de sus *Obras completas* permite seguir mejor su trayectoria intelectual. Ciertamente que Unamuno no tiene ningún sistema. Pero sí puede apreciarse en su pensamiento una línea central, más o menos quebrada, pero siempre dominante y en ocasiones casi obsesiva, que arranca de su crisis religiosa juvenil, se va desenvolviendo a lo largo de su vida y subyace bajo el desarrollo de su propio pensamiento, siempre en conexión circunstancial con los influjos que va recibiendo de sus lecturas. Es el tema religioso, que para él es «el único realmente vital, el que más a la entraña nos llega». «¿De dónde vengo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿A dónde voy y a dónde va cuanto me rodea? Tales son las preguntas del hombre, así que se libra de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente» [27].

En Unamuno resulta más importante la persona que sus ideas, más el personaje que sus obras. Los vaivenes de su pensamiento responden a las etapas de un desarrollo que tiene su punto de partida en la crisis religiosa de su juventud, a los dieciocho años. La pérdida de su fe dejó en su alma un vacío profundo, que en vano intenta llenar con los esfuerzos multiplicados a lo largo de su vida, esforzándose por salvar un contenido mínimo, que no es capaz de consolidar ni justificar racionalmente. Desde entonces su inteligencia se estancó en el reducido conjunto de problemas que provocaron su crisis religiosa y de los cuales ya nunca fue capaz de emanciparse. Es una preocupación que perdura a lo largo de toda su vida.

Unamuno carece de una doctrina filosófica propia y positiva. Adopta una actitud esencialmente crítica, negativa, corrosiva y demoledora, que trata de mantener, defender y justificar

[27] *Ensayos* II, Aguilar, p.603.

frente a las doctrinas del cristianismo, que abandonó en su juventud. Queriendo o sin querer, se recluye en un número muy reducido de temas, todos relacionados con el problema religioso, sobre el que vuelve machaconamente una y otra vez en todas sus obras; o más bien en un solo tema, repetido de infinitas maneras y con innumerables variaciones, pero siempre el mismo en el fondo. Y aun sobre éste, a lo más que llegamos después de recorrer todas sus obras, no es a ninguna doctrina positiva ni original, sino a un cúmulo ingente de negaciones o, mejor dicho, a unas pocas negaciones obsesivamente repetidas de mil maneras distintas, pero que reaparecen una y otra vez en todas sus obras, corroboradas con los nuevos materiales que le aportan sus lecturas de libros extranjeros. No obstante, la actitud radical de Unamuno, de constante tensión frente al problema religioso, es netamente española. La de un verdadero quijote frente al ideal perdido.

Unamuno y el catolicismo.—Las vicisitudes de Unamuno en el aspecto religioso habrían carecido de interés si hubiera nacido en un país protestante o laico. Pero el hecho de haber nacido en un país católico como España y de haber perdido o abandonado su primera fe contribuyó a revestir su vida de un halo de dramatismo al que en gran parte debe su notoriedad y el interés que despiertan sus escritos. Ese interés, en primer término biográfico, se refleja sobre toda su obra, en que el tema predominante es siempre su actitud ante el problema religioso.

Pero no se trata de temas tratados filosóficamente, con una técnica rigurosa y científica, sino más bien de vivencias sentidas, expresadas en una retórica de agudos contrastes, quizá un poco exagerados literariamente para más impresionar al lector. En el fondo no aporta nada nuevo que no esté muy visto en los autores que le sirven de mentores. Pero sí es cierto que a todos los supera en la manera hiriente, expresiva, de presentar las cuestiones que constituyen el fondo de su angustia.

No hay por qué paliar lo que él mismo manifestó repetidamente con toda claridad. Unamuno perdió la fe católica en su juventud y nunca más volvió a recuperarla. La rebeldía de su temperamento era incapaz de sujetarse a ningún dogmatismo ni a ninguna ortodoxia impuestos desde arriba. «Los que somos herejes por naturaleza, herejes de cualquier ortodoxia—y de nuestra herejía misma desde que se intente elevarla a ortodoxia—los que rechazamos el dogmatismo no podemos entrar en un partido ortodoxo o dogmático» [28]. El Dios de Una-

[28] OC XI p.662.

muno no es el Dios del catolicismo. Repetidamente negó y hasta trató de poner en ridículo los dogmas más fundamentales: la Trinidad, la encarnación, la Santísima Virgen, la vida futura. Su actitud agnóstica, irracionalista, así como su fideísmo voluntarista y agónico tampoco son conciliables con la actitud cristiana [29]. Su actitud religiosa aparece en manifestaciones como ésta: «Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes—éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos—, que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos» [30]. «A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal, al de los Baur, Harnack, Ritschl y a la tan simpática escuela francesa de Renán, Réville...» [31] De estos últimos decía: «Es gente que une a un hondo sentido religioso un profundo sentido científico, fe íntima (no la dogmática) y respeto a la razón. No es gente que admita milagros; se han desprendido de la mitología cristiana, pero se quedan con lo hondo del cristianismo, con la religión de Jesús, y hasta la ciencia la toman religiosamente, con unción» [32].

No obstante, Unamuno es un espíritu temperamentalmente religioso. Su tragedia arranca de la crisis que le hizo perder la fe de su niñez, y con ella la paz interior y la seguridad ante la vida. Su caso personal es comprensible como la reacción de un joven de alma noble, sincero, candoroso y hasta escrupuloso, educado en un ambiente profundamente cristiano, pero sin una sólida formación, que solamente había leído a Balmes y Donoso Cortés, trasplantado de pronto a Madrid y verse sumergido en otro ambiente dominado por los epígonos del krausismo, el neokantismo, el positivismo, el idealismo, etc., y en medio también de un catolicismo apologético y a la defensiva. Un adolescente dotado de agudo talento, ávido de

[29] ST c.4 p.81: «Y así se hizo la dogmática católica un sistema de contradicciones, mejor o peor concordadas. La Trinidad fue un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo, y pactaron la divinidad y la humanidad en Cristo, la naturaleza y la gracia, ésta y el libre albedrío, éste con la presciencia divina, etc.» Sobre el culto a la Virgen: ST c.8 p.174-5. QUINTÍN PÉREZ, *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia:* Sal Terrae (Santander 1946). De su cristianismo dice Julián Marías *(Miguel de Unamuno* [Madrid 1943] p.151): «¿Fue Unamuno de verdad cristiano, o no pasó de cristófilo? Seguramente ninguna de las dos cosas, porque le faltó humildad, seriedad radical y, en última instancia, fe en sentido estricto para ser lo primero, y le sobró honradez y espíritu religioso para quedarse en lo segundo».
[30] *Mi religión:* OC III p.821.951.
[31] *Carta* a Fed. Urales.
[32] *Ensayos* II (Aguilar, 1945) p.54-56.

saber y a la vez de una finísima receptividad, el cual sufre el impacto de aquel ambiente y cae en una profunda crisis religiosa, pretendiendo analizar su fe con un criticismo racionalista exagerado. Se le derrumba el mundo espiritual de su infancia y trata de rehacerlo o de sustituirlo por otra creencia cualquiera. Lee con avidez cuantas novedades en el aspecto religioso—todas ellas negativas—venían del extranjero. Una tras otra va sufriendo y asimilando sus influencias, que se acumulan y pasan, sin encontrar solución a su tragedia interior, hasta terminar refugiándose al final en un fondo de resignado agnosticismo, sentimentalismo y fideísmo.

Pero no se resigna a perder los valores más hondos en que hasta entonces había apoyado su vida. Sufre sucesivamente las más variadas influencias, pero acaba por reaccionar contra el materialismo, el positivismo y contra un racionalismo mal entendido, al que culpa de su fracaso para recuperar su fe. Reacciona también contra una imagen falsa y deformada del catolicismo, tal como le parecía verlo realizado en su tiempo, y de momento, no queriendo renunciar por completo al cristianismo, busca refugio en otras formas menos rígidas y más liberales de cristianismo. Sus esfuerzos, indudablemente sinceros, de volver atrás fracasan unos tras otros, mientras que nuevas y más poderosas influencias extrañas se van sumando a las sufridas en la aurora de su adolescencia. Ninguna de ellas le satisface, pero de todas va extrayendo elementos para ir consolidando una actitud personal, que al fin queda reducida a salvar de aquel naufragio poco más que su aspiración a la supervivencia personal y a la existencia de Dios, aceptado, no por vía racional, sino sentimental, como única garantía de aquélla [33]. Este será en lo sucesivo el tema casi único en torno al cual se desarrollará su polifacética labor literaria como pensador y escritor: ensayos, novelas, dramas, poesías. Siempre él como centro, haciendo hablar a sus personajes y hasta a las cosas inanimadas del paisaje como un eco de sus propias preocupaciones, a las que nunca logró encontrar solución. Su obra fallida queda reducida al ensayismo.

Los restos—escasos—de su fe perdida y nunca recuperada perduran bajo un fondo cambiante de influencias sucesivas —no importa el orden—: krausismo, materialismo, socialismo,

[33] *Sentimiento trágico* (^{4}1931) p.169-170: «Los atributos del Dios vivo... hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos, y no de razonamientos metafísicos, que sólo llevan al Dios-Nada de Escoto Eriúgena, al Dios racional o panteístico, al Dios ateo; en fin, a la Divinidad despersonalizada. Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de él... La idea de Dios de la pretendida teodicea racional no es más que una hipótesis, como, por ejemplo, la idea del éter».

anarquismo, criticismo, neokantismo, spinozismo, hegelianismo, pragmatismo, sentimentalismo, protestantismo, primero luterano y después liberal, premodernismo, etc. Todas ellas las vive y convierte en jugo de la propia sustancia y de todas extrae y retiene lo que mejor sincroniza con su propia manera de sentir su propio problema humano y vital. Unamuno sufre efectivamente todas esas influencias, pero nunca fue krausista, ni spinoziano, ni hegeliano, ni kantiano, ni siquiera, excepto en su niñez, verdaderamente cristiano. No vivió ni caló a fondo en ningún sistema en cuanto tal. Pero todos dejaron marcada su huella en su pensamiento y en su vida, y de todos queda algo en su actitud final, rara mezcla de cristianismo y agnosticismo, de realismo e idealismo, de racionalismo y fideísmo, de monoteísmo y panteísmo, de interiorismo y de afán y necesidad de exhibición, de egocentrismo y de terror a la soledad.

No es posible—y él gustaba de hacerlo notar—encasillarlo en ningún sistema ni de adscribirlo a ninguna clasificación filosófica determinada. Unamuno tiene algo de todos, pero no es de ninguno. Su actitud adoptada de antirracionalismo, agnosticismo, escepticismo; su convicción de la incapacidad de la razón humana para resolver el problema de lo trascendente le hace girar y permanecer en el aspecto problemático. Su íntimo deseo sería que esas realidades a que aspira—Dios y su propia supervivencia—fuesen verdad. Pero nunca se decidió a dar el paso hacia una afirmación positiva ni una decidida aceptación. ¿Originalidad? ¿Personalidad vigorosa que rebasa los moldes estereotipados y no es posible encajar en ninguno? Sí y no. Sí, en su estilo y manera de plantear y proponer los problemas. Pero no en su solución, que no dio ninguna; ni en el desarrollo de los temas, que nunca abordó con técnica ni verdadera profundidad filosófica y que tampoco fue capaz de llevar sus últimas consecuencias hasta el final.

El conocimiento.—Unamuno nunca se planteó el problema del conocimiento en su aspecto científico o psicológico. Adopta un realismo ingenuo o directo, dando por supuesta la capacidad de nuestras potencias cognoscitivas—sentidos, imaginación, entendimiento—para conocer las realidades referentes al mundo sensible y material. En este campo reconoce con Bergson que la razón tiene una función propia y una utilidad manifiesta en cuanto creadora de la ciencia aplicable al dominio de las cosas materiales y sensibles. Pero la descalifica por completo cuando se trata de conocer la vida y las realidades

de orden espiritual, y mucho más cuando pretende llegar al conocimiento de Dios. Como los pragmatistas y los modernistas, niega a la razón toda capacidad para trascender el orden de los fenómenos y llegar al conocimiento de ninguna realidad trascendente, como Dios, la naturaleza del alma, la inmortalidad, etc. Este es un ámbito en el que la razón no puede penetrar.

En este sentido se ensaña contra la razón y el racionalismo, que le hizo perder la fe a sus diecisiete años. Toda la vida le duró la herida de aquella derrota. Rechaza los sistemas. Menosprecia la filosofía y la teología escolástica. Se burla de la lógica hasta el sarcasmo: «Para eso les sirve la lógica, la cochina lógica». Los tres tiranos del espíritu son: «la lógica, el tiempo y el espacio» [34]. «Confieso sinceramente que apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta» [35].

Para penetrar en el orden de lo trascendente no tenemos más instrumento que la imaginación (equivalente a la función fabulatriz de Bergson), el sentimiento, el corazón, el ansia, la congoja, la voluntad. La imaginación vale más que el entendimiento [36]. Vale más la poesía que la filosofía. «Frente a las negaciones de la lógica que rige las relaciones aparenciales de las cosas se alza la afirmación de la cardíaca, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía» [37].

Pero, a pesar de descalificar el raciocinio, ensalza el pensar, y el pensar vital: «Lo importante es pensar, sea como fuere, con estas o con aquellas ideas, lo mismo da: ¡pensar!, ¡pensar!, y pensar con todo el cuerpo y sus sentidos y sus entrañas; con su sangre, y su medula, y su fibra, y sus celdillas todas, y con el alma toda, y sus potencias, y no sólo con el cerebro y la mente; pensar vital y no lógicamente. Porque el que piensa sujeta a las ideas y, sujetándolas, se liberta de su degradante tiranía» [38].

[34] *Ensayos* II (1941) p.11.296.
[35] ST p.171; cf. p.82.94.128.129.133.180.181.
[36] «Pero Goethe fue un poeta, un verdadero y radical poeta, y no un miserable discurridor didáctico o dogmático, de esos que creen marchar seguros cuanto más lastre de lógica formal lleven a cuestas de la inteligencia y cuanto más se arrastren por la baja tierra del pensamiento, pegado al suelo de la tradición y de los sentidos» (*Ensayos* I p.518; cf. OC I p.686). Cf. González Caminero, *Unamuno* (p.236-7): «El lector de cualquier obra suya se persuade... de que el aplaudido filósofo español mantiene las posiciones más avanzadas respecto de la capacidad para obtener la verdad por medio de nuestras facultades cognoscitivas..., no porque le haya visto a Unamuno discutir con argumentos el valor de nuestro entendimiento y justificar filosóficamente su conversión al sentimentalismo, sino porque... le ha oído afirmar gratuitamente hasta la saciedad que, por la lógica, no se llega a ningún conocimiento verdadero y que, en cambio, hay que seguir con toda fe los movimientos del corazón... Por eso es darle beligerancia inmerecida tratar de refutar uno por uno todos sus errores, que afectan a toda la filosofía y toda la teología, pues contra casi todas las verdades naturales o reveladas se encuentran afirmaciones y despropósitos en los libros del mayor hereje español de los tiempos modernos... Si Unamuno se atuviera, dentro de ciertos límites indispensables, a la lógica, debiera llegar consecuentemente a una especie de *nihilismo filosófico o escepticismo universal*».
[37] OC IV p.314.

La fe.—La fe, según Unamuno, no es racional, ni pertenece al entendimiento. Es un producto ciego, irracional, del sentimiento, de la voluntad. Brota de la indigencia de algo que necesitamos. La fe consiste en querer que una cosa sea. Protesta contra la definición del catecismo: «Fe es creer lo que no vimos». «¿Creer lo que no vimos? ¡Creer lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí; crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo, viviéndolo otra vez para otra vez crearlo..., y así en incesante tormento vital. Esto es fe viva, porque la vida es continua creación y consunción continua y, por lo tanto, muerte incesante» [39]. «A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: ¡creer lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos. Y antes os he dicho que creer en Dios es, en primera instancia, al menos querer que le haya, anhelar la existencia de Dios» [40].

Hay que vivir dominado por la pasión. La fe brota de la angustia, y es lucha (agonía) entre la razón y el sentimiento: «En mantener esta lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia y en que aquél diga ¡sí! mientras ésta dice ¡no! y ¡no!, cuando la otra ¡sí!; en esto, y no en ponerlos de acuerdo, consiste la fe fecunda y salvadora» [41]. La razón dice que no o que «no sé». Pero la voluntad y el corazón dicen «quiero». En esto consiste la fe. Después de negar con la razón a Dios y la inmortalidad, quiere que sean, que existan. Y esto es la fe en Dios y en la inmortalidad.

Entre la ciencia y la fe existe una antinomia radical. «Mi ciencia es antirreligiosa; mi religión, anticientífica. Mi filosofía hace añicos las supuestas pruebas todas de la existencia de Dios, mostrándome que Dios es irracional, que lo que no se explica sin El, tampoco con El se explica; pero luego mi corazón lo revela y me lo afirma» [42]. «Afirmo, creo, como poeta, como creador. Niego, descreo, como razonador» [43].

Dios.—Vemos, pues, que Unamuno se recluye en un agnosticismo radical. Niega positivamente la capacidad de la

[38] EE I p.254.
[39] *Ensayo: La fe* I (1900) p.245.
[40] ST c.9 p.186-188. «La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros» (ST c.9 p.194; cf. c.7 p.158).
[41] EE II p.147.
[42] EE II p.XLVII: *Cartas*.
[43] *Agonía del cristianismo* (1931) p.35.

razón para trascender el conocimiento del orden físico y para poder afirmar ni demostrar nada acerca de Dios y de la naturaleza del alma. Pero, al mismo tiempo, lo mismo que Kant, los modernistas y los pragmatistas, no se resigna a su propia limitación y acude a buscar caminos extrarracionales para afirmar la realidad de lo mismo que cree no poder alcanzar por medio de su razón.

Tras una crisis pasajera de ateísmo en los primeros años de su juventud, la necesidad de Dios renace en el alma de Unamuno. «Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando, en cierto libro de cuyo autor no quiero acordarme [Carlos Vogt], leí esto: «Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira». Y escribí al margen: «De la barrera acá, todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra». «Y con respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia» [44]. Pasada esa crisis, vuelve a aspirar a Dios con ansia, lo invoca, lo increpa, llegando casi a la blasfemia. Se considera incapaz de descubrirlo por la razón, pero tampoco está muy seguro de llegar a El por medio de la fe, entendida, claro está, a su manera. «Al ir hundiéndome en el agnosticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad» [45]. Afirma a Dios desde el abismo de su sentimiento y de su angustia. Lo cual no impide que otras veces se enfrente con El y lo increpe adoptando la actitud de un ateo:

> «Oye mi ruego, tú, Dios que no existes
> y en tu nada recoge estas mis quejas» [46].
> «Señor, ¿por qué no existes?» [47]
> «¿Quién sabe si Dios mismo no es ateo?» [48]

Unamuno no se contenta con una pura idea, con la que, equivocadamente, confunde el *ens realissimum* de los escolásticos; ni con una abstracción idealista, sino que aspira a un Dios personal y real, un Dios capaz de fundamentar su propia existencia, de «ex-sistirlo» y de garantizar su pervivencia personal por toda la eternidad. «Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos» [49]. «Creo en Dios como creo en mi amigo, por sentir

[44] ST c.8 p.163.
[45] Ibid., p.171.
[46] *Rosario de sonetos líricos:* OC XIII p.546.
[47] *Poesías:* OC XIII p.281.
[48] *Rosario de sonetos líricos:* OC XIII p.569.
[49] ST c.8 p.171; cf. p.162-163.

el aliento de su cariño y la mano invisible e intangible que me atrae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de su providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino» [50]. «Mientras peregriné por los campos de la razón en busca de Dios no pude encontrarlo, porque la idea de Dios me engañaba... Pero, al ir hundiéndome en el escepticismo racional, de una parte, y en la desesperación, de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo del espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios» [51].

Unamuno aspira a un Dios consciente, a una Conciencia del universo en la cual pudiera perpetuarse su propia conciencia individual. Un Dios querido, deseado desde la propia indigencia, postulado por su mismo anhelo de perduración, pero en cuya naturaleza su agnosticismo le impide penetrar ni siquiera tratar de indagar. Un Dios del que no sabemos nada con certeza, ni si existe siquiera, ni menos aún en qué consiste. Es un Dios deseado por el hombre, y visto desde el hombre y para el hombre. Mejor dicho, un Dios creado, imaginado por el hombre, para el hombre y a la medida del hombre, es decir, en concreto, por Unamuno y para Unamuno.

Unamuno no necesita a Dios para interpretar el universo, sino para salvarse a sí mismo. «No necesito a Dios para concebir lógicamente el universo, porque lo que no me explico sin El, tampoco con El me lo explico» [52]. «Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla; lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exige Dios: o lo que nos exige Dios es la religión... Y a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo» [53].

El Dios de Unamuno no es el Dios del cristianismo. No es un Dios aceptado racionalmente en virtud de un acto de fe en la revelación de la Sagrada Escritura propuesta por el magisterio infalible de la Iglesia. Menos aún es un Dios intuido por la experiencia de los místicos. Tampoco es el Dios Acto puro, Primer motor, el *ens realissimum* de la filosofía. No es tampoco el Dios a que llega la razón ascendiendo a través de las vías tomistas. Ni siquiera el Dios-Idea, abstracto, de Hegel. Todas

[50] ST: OC XVI p.321.
[51] ST c.8 p.171.
[52] OC I p.541; cf. ST p.38.79.96.97.154.158.162.163.
[53] ST, conclusión p.313.

esas nociones de Dios las rechaza expresamente. El Dios de Unamuno solamente es una consecuencia, un postulado, como soporte y garantía de su anhelo personal de supervivencia. Unamuno no dice: existo yo, luego existe Dios, o mi propia existencia reclama la de un Dios, lo cual podría ser un camino aceptable, sino: quiero existir siempre, y, por lo tanto, necesito un Dios que asegure y garantice mi supervivencia. La misma vehemencia de su ansia, de su sentimiento, de su anhelo de supervivir, le impide establecer bien las premisas para llegar a una conclusión satisfactoria. Unamuno, como don Quijote, es un cerebro perfectamente normal mientras no se le toque el tema de su locura: su yo, su inmortalidad, Dios, etc.

El hombre, creador de Dios.—Unamuno descalifica por completo a la razón como potencia capaz de llegar, no sólo al conocimiento de Dios, pero ni siquiera a demostrar su existencia. Las pruebas escolásticas no valen nada para él. «Las pruebas de la existencia de Dios no demuestran nada, que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant [54]. Comentando la frase de San Pablo: «Nadie conoció a Dios, sino el espíritu de Dios», afirma: «Inútil querer conocer a Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima, porque riñen el *theos* y la *logia;* no sirven raciocinios para llegar a Dios» [55]. Unamuno se contenta con suscribir la crítica kantiana. Esas pruebas solamente llegan al «Dios lógico», racional, al *ens summum,* al *primum movens,* al ser supremo, que no es más que «una idea de Dios, algo muerto» [56]. Cuando trató de analizarlas por su cuenta, «no da más que razones sumamente pobres y deleznables, y no representan ningún esfuerzo sustantivo para esclarecer racionalmente el problema» [57].

La razón no puede probar que existe Dios, pero tampoco puede probar que no exista. «La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir» [58]. «Y vale más que

[54] OC II p.297.
[55] OC I p.511.
[56] ST c.8 p.162.
[57] J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno* (Madrid 1942). Cf. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno* p.273ss. «En definitiva, si la respuesta de Unamuno ha de traducirse según el sentido que motivó la pregunta sobre la existencia de Dios, resulta una respuesta totalmente negativa. No existe Dios para Unamuno. Todas sus demás afirmaciones y protestas contra los ateos, o son humoradas de su carácter incierto y radicalmente frívolo, o aserciones expresadas con una significación distinta de la generalmente aceptada. ¿Qué es, pues, Dios en su acepción positiva para el trágico pensador vasco de Salamanca? Sin duda, una cosa puramente subjetiva, esa nostalgia con sus innumerables matices... Si anhelamos a Dios, existe para nosotros, o, como diría él, *nos* existe. De donde se deduce que de nosotros depende el que haya Dios o no le haya» (ibid., p.280).
[58] ST c.7 p.154.

así sea. Bástale a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia» [59]. Para llegar a Dios tenemos que partir de otra base, no racional, sino biótica y sentimental, de nuestra necesidad, nuestra hambre, nuestra ansia, nuestra exigencia personal de que haya Dios. Necesitamos a Dios, luego Dios tiene que existir. Tiene que existir El para «existirnos» a nosotros.

El mecanismo del proceso por el cual el hombre crea a Dios es equivalente al del *will to believe* de William James. «Creer en Dios es, en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios» [60]. A Dios se llega por caminos de amor y de sufrimiento. «A Dios hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de El, antes de conocerle» [61]. Unamuno invierte el axioma escolástico *nihil volitum quin praecognitum* en *nihil cognitum quin praevolitum* [62]. De manera parecida a Turró, afirma que «las cosas materiales, en cuanto conocidas, brotan al conocimiento desde el hambre, y... las cosas ideales brotan del amor, y del amor brota Dios, en quien esas cosas ideales conglobamos, como en Conciencia del universo» [63].

El punto de partida para la «creación» de Dios podría ser el hombre mismo, el individuo, que es «el fin del universo» [64]. Unamuno corrige el *cogito, ergo sum* de Descartes. Debe decirse: *Homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno* [65]. El hombre individual experimenta en el fondo de su yo su limitación espacial y temporal, la inseguridad de su existencia. De aquí brota el sentimiento de dependencia, es decir, el sentimiento religioso o de la divinidad. Solamente hace falta articularlo, es decir, concretarlo, objetivarlo, personalizarlo, pero no por medio de la razón, la cual mata la realidad y sólo construye ideas o abstracciones, sino por medio de la imaginación, que para Unamuno es una potencia creadora.

Previos a la obra «creadora» de la imaginación son los sentimientos de angustia, de congoja [66], de tribulación, el sentimiento de vacío, el «dolor del anonadamiento», el ansia, la fe, la esperanza, el amor. Todos ellos son la preparación para que la imaginación pueda realizar su labor libremente, sin estorbos ni entorpecimientos dialécticos. «La razón aniquila, y la imaginación entera integra o totaliza; la razón por sí sola mata, y la imaginación es la que da vida. La razón repite: ¡vanidad de vanidades y todo vanidad!, y la imaginación replica: ¡pleni-

[59] Ibid., c.8 p.186.
[60] Ibid., c.9 p.188.
[61] Ibid., c.8 p.175; cf. c.9 p.195.
[62] Ibid., c.7 p.141.
[63] Ibid., c.7 p.154.
[64] Ibid., concl. p.307.
[65] Ibid., p.307.
[66] Ibid., p.207.

tud de plenitudes y todo plenitud!; y así vivimos la vanidad de la plenitud o la plenitud de la vanidad» [67].

El querer, el desear son antes que el conocer. La «religión» no es más que un sentimiento de dependencia. Lo primero es el sentimiento, el deseo, la indigencia, el hambre de Dios. De este sentimiento «articulado» brota la fe, y, a su vez, de la fe brota la personalización de Dios, que es una idea que nace del furioso anhelo de «dar finalidad al universo», de hacerle consciente y personal [68].

Asimismo, la esperanza no se funda en la fe, sino al contrario. La fe sigue a la esperanza. No esperamos porque creemos, sino más bien creemos porque esperamos. «La esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, es lo que nos lleva a creer en El» [69]. «Tal vez la eternidad misma no es más que esperanza, esperanza sustancial; y ésta, madre de la fe; y la fe, madre de Dios. ¡Esperaremos, pues, aunque sólo sea... a la esperanza misma» [70].

Unamuno repite mil veces esta misma idea: «La fe es madre de Dios, y la fe, a su vez, hija del hambre, del deseo de que haya Dios». «Es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin El» [71]. «No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es, ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista» [72].

Dios viene a ser una personalización del universo. «El amor personaliza cuanto ama» [73], y «cuando lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el universo, es persona también, que tiene una conciencia, conciencia que, a su vez, sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios... Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del universo. Conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella. Personalizamos el Todo para salvarnos de la nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor» [74].

Por lo tanto, «lo divino no es algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personaliza-

[67] Ibid., p.154.
[68] Ibid., c.8 p.183-186.
[69] Ibid., c.9 p.189.
[70] *Ensayos* II p.1130.
[71] ST c.8 p.171.
[72] Ibid., c.8 p.186.
[73] Ibid., c.7 p.143.
[74] Ibid., c.7 p.143.

ción del mundo» [75]. Y, claro está, un Dios personificado por la conciencia humana no podrá menos de ser un Dios antropomórfico, con su cuerpo y su alma. «Tal vez la inmensa Vía láctea... es, a su vez, una célula del universo, cuerpo de Dios» [76]. Será una Conciencia universal en la cual están inmersas todas nuestras conciencias particulares [77]. Y así, «en el fondo, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas como que las cosas están produciendo eternamente a Dios» [78]. «El Dios cordial y sentido, el Dios de los vivos, es el universo mismo personalizado, es la Conciencia del universo. Un Dios universal y personal, muy otro que el Dios individual del rígido monoteísmo metafísico» [79].

Entendida de esta manera, la existencia de Dios es evidente. Dios es una personalización del universo, una creación de mi propia conciencia. Así, pues, Dios existe, por lo menos para mí, porque yo existo y tengo conciencia de mí mismo y de mi propia existencia. Y si yo existo, Dios, que es una creación mía, existe también. No puedo negar la existencia de Dios sin negar por el mismo hecho mi conciencia y mi propia existencia.

Pero ¿qué realidad, qué existencia o qué consistencia tiene ese «Dios» creado por nuestra ansia, nuestra esperanza y nuestra «fe»? «Quien pregunta ahora es la esfinge, es decir, la razón: ¿Existe Dios?, ¿es algo sustancial, fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble, y vale más que lo sea. Bástale a la razón el no poder probar la impo-

[75] Ibid., c.8 p.160.
[76] Ibid., c.7 p.152.
[77] «Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la muestra... sentiría pasar por mí el universo y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, ésta, es decir, *Dios, es todo*» (ST c.7 p.152). Todavía pueden espigarse otros numerosos textos de sentido netamente panteísta, de un panteísmo pansiquista, sobre todo en el *Sentimiento trágico*. Véase ST c.7 p.154-5: «Y así como se dan unidos y fundándose mutuamente el individuo—que es, en cierto modo, sociedad—y la sociedad—que es también individuo—inseparables el uno del otro..., así se dan en uno el espíritu... y la materia... y se dan en uno fecundándose mutuamente la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el universo y Dios». Ibid. (p.158): «Si nuestra conciencia se desvanece es para enriquecer la conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al alma universal. Enriquezco, sí, a Dios»... Este disolverse en el nirvana del todo lo explaya también más tarde. ST c.8 (p.185): «nuestra personalidad, si supiéramos que al morir iba a enriquecer una personalidad, una conciencia suprema, si supiéramos que el alma universal se alimenta de nuestras almas y de ellas necesita»... Véase asimismo p.160.172.209.210: «Y ese vasto yo, dentro del cual cada yo quiero meter el universo, ¿qué es sino Dios?»

Esta concepción claramente panteísta parece, pues, reflejar el pensamiento constante de Unamuno, pues corre por toda la obra principal de *El sentimiento trágico* y anda diluida por otros escritos, como *Vida de Don Quijote y Sancho*, siendo además el fondo ideológico de todo el poema *El Cristo de Velázquez* (cf. L. DE F. LUQUE, *¿Es ortodoxo el «Cristo» de Miguel de Unamuno?:* Ciencia Tom. 1943). Y no parece contradecirse con su otra idea fija de la fe que crea su objeto, o Dios, como es obvio, ya que andan mezcladas en sus textos ambas concepciones; v.gr., ST p.186.

[78] ST c.7 p.153.
[79] Ibid., c.8 p.172.

sibilidad de su existencia» [80]. Unamuno considera una monstruosidad impía el querer, en su corazón, que no haya Dios, aunque no sea posible demostrarlo por la razón. «Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios». Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza: ¡Dios no existe! Pero en el corazón sólo puede decírselo un malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya excede a toda otra monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo» [81].

El caso es que, si la razón no es capaz de demostrar la realidad de Dios, menos podrá demostrar el sentimiento ciego que a esos anhelos, angustias, ansias y exigencias—¿sentimentales o racionales?—responda objetivamente alguna realidad divina personal.

Quizá Unamuno teatraliza un poco sus estados de conciencia. Pero lo cierto es que en eso precisamente consiste el unamunismo. Si por un camino o por otro—sentimental o racional—llegara a una negación o a una afirmación, a la certeza de la realidad de Dios, desde ese mismo momento se habrían terminado la lucha, la agonía, la incertidumbre, la angustia, la desesperación vital. Se habría terminado el unamunismo, cerrándose el camino y la inspiración para proseguir adelante repitiendo lo mismo en sus restantes obras.

¿Llegó Unamuno a resolver de alguna manera su problema de Dios? ¿Llegó a alguna certeza firme, aunque solamente fuera inspirada en su fe entendida a su manera? No lo sabemos. Al fin de su vida, poco más o menos un año antes de morir, todavía escribe:

> Horas de espera, vacías;
> se van pasando los días
> sin valor,
> y va cuajando en mi pecho,
> frío, cerrado y deshecho
> el terror.
> Se ha derretido en engaño
> alimento que fue antaño,
> ¡pobre fe!

La religión.—Dado su concepto de un «Dios» creado por la fe, el ansia, la congoja, y producto de la fantasía (imaginación), la religión de Unamuno no puede consistir en una relación real entre un Dios de cuya existencia no tiene ninguna

[80] Ibid., c.8 p.186.
[81] Ibid., c.8 p.186.

certeza y un hombre de cuya realidad ontológica tampoco tiene plena seguridad («acaso no somos más que sueños de Dios»). Sale del paso dando por buena («la más profunda y exacta») la teoría de Schleiermacher, reduciendo la religión o el sentimiento de la divinidad al «inmediato y sencillo sentimiento de dependencia» [82]. Pero ¿es un puro sentimiento subjetivo o una realidad? Una dependencia, ¿de quién y de qué?

Y a vueltas de sus personales y racionalistas interpretaciones sobre los dogmas de la vida eterna, y hasta inspiradas y místicas explicaciones sobre la visión y goce de Dios, viene a dar en su c.10 sobre la religión en *El sentimiento trágico* con la idea de siempre, de una religión como «unión con Dios, sintiendo a éste como cada cual lo siente» [83]. Unión que tiende a la absorción escatológica y salvadora de nuestro yo con la conciencia universal. «Y es que no sentimos e imaginamos la conciencia universal—y este sentimiento e imaginación son la religiosidad—sino para salvar nuestras sendas conciencias» [84]. La misma doctrina mística de Santa Teresa en sus *Moradas séptimas* la interpreta en este sentido: «Se deja el alma absorber de Dios para absorberlo, para cobrar conciencia de su propia divinidad» [85]. Tal es asimismo su versión de la doctrina paulina de la apocatástasis final, de que «Dios sea todo en todos. Es decir, que el fin es que Dios, la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo» [86].

Por lo demás, el mismo Unamuno expresó bien los caracteres de su «cristianismo» sentimental, al margen de toda confesión y todo dogma: «Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes—éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos—, que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos» [87]. Este su cristianismo venía a ser *la religión de la humanidad* de los krausistas, de quienes Unamuno recibe también inspiración. A los místicos españoles los tenía por primeros inspiradores de esta nueva religiosidad; y de fray Luis de León decía: «Penetró en lo más hondo de la paz cósmica, en la solidaridad universal, en la razón hecha humanidad, amor, salud» [88]. Como los krausistas, Unamuno abogaba por la *reforma religiosa* iniciada por nuestros mís-

[82] Ibid., c.8 p.160.
[83] ST p.221.
[84] Ibid., p.222.
[85] Ibid., p.229.
[86] Ibid., p.141.
[87] *Mi religión:* OC III (1951) p.821.
[88] *En torno al casticismo:* OC III p.89.

ticos, por una manera de vivir lo religioso caracterizada «por el anhelo de llegar al ideal del universo y de la humanidad e identificar el espíritu con él, para vivir sacando fuerzas de acción, vida universal y eterna»[89]. Y el Estado debía realizar esta reforma, sacar al cristianismo de manos de la Iglesia para «hacerlo civil, secularizarlo, desamortizarlo»; porque el cristianismo debe convertirse en un humanismo, y la cultura en una religión a cargo del Estado. El Estado tiene un fin religioso, que es realizar el reino de Dios en la tierra por la cultura, que es la elevación del espíritu humano, su deificación»[90]. Las raíces del proceso actual del secularismo, de la religión de la muerte de Dios son, pues, muy antiguas.

Muerte e inmortalidad.—Unamuno, en psicología, no logró rebasar el pragmatismo de William James. El alma en sí misma es una incógnita: «es el número y entra en rigor en lo inconocible»[91]. No sabemos si es algo sustancial y permanente. Se reduce a una palabra con la cual designamos el sujeto de atribución de nuestros actos psíquicos, o la continuidad en la serie de estados de nuestra conciencia. «Lo que llamamos alma, no es más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y persistencia»[92]. A veces pone en duda su misma realidad: «Y si alguien dijese que Dios ha hecho el universo, se le puede retrucar que también nuestra alma ha hecho nuestro cuerpo, tanto más que ha sido por él hecha. *Si es que hay alma*»[93].

La pervivencia del alma más allá de la muerte fue la obsesión de toda su vida. Desde sus primeros libros (1890-1900) hasta su *Cancionero* y *Visiones y comentarios* (1936), siempre, de una manera o de otra, bajo mil formas diferentes, todas distintas y todas repetidas, el tema de la muerte y de la supervi-

89 Ibid., p.75.

90 *Conferencias* (1908): OC VII p.778.781. Más adelante dice: «Servir a la cultura, tender a realizar el reino de Dios en la tierra, tender a ser dioses» (ibid., p.784). Cf. D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea* p.391-408.

91 ST c.5 p.90.

92 Ibid., c.5 p.84.

93 Ibid. (p.153): En la primera parte del capítulo V de *El sentimiento trágico*, Unamuno se lanza a una impugnación fácil, desde los supuestos kantianos y del fenomenismo empirista de Hume, de la sustancialidad del alma y de la existencia de toda sustancia en general, incidiendo en el puro actualismo de Bergson y W. James: «La pretendida doctrina racional de la sustancialidad del alma y de su espiritualidad... no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en razón su incontrastable anhelo de inmortalidad... Todas las sofisterías que tienden a probar que el alma es sustancia simple e incorruptible proceden de ese origen. Es más aún, *el concepto mismo de sustancia*, tal como lo dejó asentado y definido la escolástica, ese concepto que no resiste a la crítica, es un concepto teológico enderezado a probar la fe en la inmortalidad»... (ST p.85). «Y el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de sustancialidad del alma» (ibid., p.87). «Ni el pensamiento es uno, sino vario, ni el alma es para la razón nada más que *la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí*» (ibid., p.88). «La unidad de la conciencia no es para la psicología científica—la única racional—sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir que sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría fenoménica» (ibid., p.90).

vencia agitó su alma y cruza a lo largo de todos sus escritos. Desea vivir siempre. Le aterra el pensamiento de dejar de ser. Incluso prefiere el infierno a la aniquilación total. En sus libros describe la muerte con morosidad, como si quisiera anticiparse a su experiencia. Se constituye en una especie de dios-demiurgo para crear personajes que se complace en hacer morir, como si tras esa muerte que él les da pudiera penetrar en lo que habrá más allá de la suya.

Toda su vida y todas sus obras son una tenaz y persistente *meditatio mortis*. Quiere perdurar siempre. La aniquilación total le horroriza más que el mismo infierno. «Ni veía más verdadero infierno que la nada y su perspectiva»[94]. «Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia»[95]. Es un sentimiento profundo que desgarra su alma y le arranca acentos de una fuerza impresionante. «En una palabra, que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o, mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida: se me destituirá de ella»[96].

Gustaba de repetir la frase de Spinoza: «Toda cosa, cuanto en sí es, aspira a permanecer en el ser». «Tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant, y la de cada hombre por ser hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir»[97]. Le halagaban la fama, la gloria, la inmortalidad en forma de la perpetuación de su nombre en la historia. Las buscó y luchó por ellas, pero nunca quedó satisfecho. «Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez efectiva»[98]. El problema es más profundo: «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo?»[99].

Claro está que, si no sabemos qué es el alma ni conocemos su esencia, tampoco podemos afirmar de ella el predicado de la inmortalidad. La razón es incapaz de demostrarla. «Esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones, y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo. Quiero vivir siempre, siempre, siempre...» «Debe quedar asentado que

94 ST c.3 p.49.

95 Ibid., c.3 p.52.

96 Ibid., c.6 p.134.

97 Ibid., p.133.

98 Ibid., p.143.

99 Ibid., p.708.

la razón humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma es inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende» [100]. No obstante, se aferra con ansia al único fundamento en que piensa poder apoyarla: «Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual la necesito; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta, y, como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y afirmarla arbitrariamente, y cuando intento hacer creer a los demás en ella, hacerme creer a mí mismo, violento la lógica y me sirvo de argumentos que llaman ingeniosos y paradójicos los pobres hombres sin pasión que se resignan a disolverse un día del todo» [101].

Y junto con éste, inseparablemente, el tema de Dios, en quien ve, sobre todo, la causa que lo ha puesto en la existencia, y de quien depende la solución del enigma de su perduración o aniquilación más allá de la muerte.

Influencia.—Unamuno no formó ni podía formar escuela. El unamunismo no es una doctrina, sino una actitud personal inseparable de la vigorosa individualidad de don Miguel. No obstante, su influjo, más psicológico que intelectual, ha sido profundo y perdura en numerosos estudios, que más que en la doctrina tratan de penetrar en la complicada maraña de los sentimientos de su autor. Como unamuniano distinguido debemos mencionar a MANUEL GARCÍA BLANCO, paciente recopilador de sus *Obras completas*. Una línea de pensamiento semejante podemos apreciar en VICTORIANO GARCÍA MARTÍ, autor de *El sentimiento de lo eterno. Meditación* (Madrid, Mundo Latino, 1929), que dedica a García Morente, y en que con agudeza e interés trata de temas existenciales, en que podemos ver una influencia de Unamuno, o quizás una reacción temprana en España ante la primera obra de Heidegger.

100 Ibid., c.5 p.108.
101 *Ensayo: Sobre la europeización* (1906): OC III p.112.

CAPITULO XXV

El siglo XX.—Transición

La generación del noventa y ocho *.—El siglo XX se inicia con el predominio de la llamada generación del 98. Si exceptuamos a Unamuno y Eugenio D'Ors, el interés y el valor de la mayor parte de ellos es muy grande en literatura, pero escaso o nulo en filosofía. Como representantes suelen agruparse Angel Ganivet (1865-1898), Ramiro de Maeztu († 1936), Pío Baroja († 1957), José Martínez Ruiz «Azorín» († 1967), Ramón del Valle Inclán (1866-1936), Miguel de Unamuno (1864-1936), Eugenio D'Ors Rovira (1882-1954), Joaquín Costa (1846-1911), y algunos quieren extenderla hasta incluir a José Ortega y Gasset. Tema favorito entre ellos fue el de España, pero no abordado con verdadero espíritu histórico ni técnico, sino bajo la impresión de una fecha a la que dieron excesiva importancia, ya que no era más que el último eslabón de una larga cadena de desastres, pero que fue también el punto de partida de un resurgimiento en que poco a poco volvió a levantarse, sin que a ello contribuyeran gran cosa sus recetas literarias. Todos ellos coincidían en que España estaba enferma, cosa no muy difícil de diagnosticar. Algunos, como Costa, afinaban un poco más en la clase y causas de la enfermedad. Pero pocos señalaron remedios positivos capaces de reanimarla, ni contribuyeron eficazmente a su reconstrucción. Para la mayor parte no pasó de ser un fácil tema literario de lucimiento y de recurso, a falta de otros más profundos y comprometidos, en que vertieron abundante palabrería pesimista, áspera, avinagrada, llorona y criticona. Demasiada literatura, demasiado teatro y excesiva superficialidad. Descubrieron el paisaje de España, pero pasaron por alto su historia y con ella su espíritu. Abominaron de las grandes empresas españolas y pretendieron dar un salto para empalmar con la España medieval: «Siéntome con un alma medieval y se me antoja que es medieval el alma de mi patria, que ha atravesado ésta a la fuerza por el Renacimiento, la Reforma y la Revolu-

* **Bibliografía:** LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *La generación del noventa y ocho* (Madrid 1945): Arbor 36 (diciembre 1948); CALVO SERER, RAFAEL, *Del 98 a nuestro tiempo:* Arbor (1949) 1-34; DÍAZ PLAJA, GUILLERMO, *Modernismo frente al noventa y ocho* (Madrid, Espasa Calpe, Austral); ID., *Introducción al estudio del romanticismo español:* Austral; FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO, *Ortega y el 98* (Madrid, Rialp, 1961); FRANCO, DOLORES, *La preocupación de España en su literatura* (Madrid 1944); ID., *España como preocupación.* Edición ampliada (Madrid 1960); GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, RAFAEL, *Los apologistas españoles* (Madrid 1935); ID., *Los intelectuales y la Iglesia* (Madrid 1934); GRANJEL, LUIS, *Panorama de la generación del 98* (Madrid 1959); PABÓN, JESÚS, *El 98, acontecimiento internacional* (Madrid 1952); PARÍS, CARLOS, *La filosofía española en los últimos cincuenta años:* Cuadernos para el diálogo 9 (Madrid, junio 1964) 6-7.

ción» (Unamuno). El tema nos ha valido bellas páginas literarias, pero a fuerza de manosearlo acaba por resultar empalagoso. Si después se ha profundizado bastante más en el ser histórico y genuino de España, se debe a otros investigadores que han buceado en él con procedimientos más adecuados y científicos.

Los juicios sobre el valor y significado de esa famosa «generación» siguen siendo dispares y hasta contradictorios. En cuanto a su valor ideológico podemos escuchar a Pío Baroja: «Muy difícil sería para el más lince decir: éstas eran las ideas del 98. El 98 no tenía ideas, porque éstas eran tan contradictorias, que no podían formar un cuerpo de doctrina» [1]. En ese libro pone en duda la existencia misma de tal generación: «Yo siempre he afirmado que no creía que existiera nunca una generación del 98. El invento fue de «Azorín», porque una generación que no tiene puntos de vista comunes, ni aspiraciones iguales, ni solidaridad espiritual, ni siquiera el nexo de la edad, no es una generación». Manuel Azaña la califica de «escalafón cerrado», y afirma: «La generación del 98 viene a ser ya, para disertar de literatura, como los tercios de Flandes para la historia. Es muy grave poner en circulación por Madrid una palabra, una fórmula, un comodín. ¡Qué pretexto para no discurrir en medio siglo!»

Tampoco es muy benévolo el juicio del socialista Luis de Araquistain (1886-1959): «La generación del 98 representa el egotismo a ultranza, africanamente individualista, antisocial, en unos, y decadentemente europeo-aristocrático en otros. Son los eternos y absolutos insolidarios, almas esencialmente anárquicas, para quienes no hay más que el yo y sus problemas personales. Y, como buenos anarquistas intelectuales, casi todos ellos acaban poniéndose al servicio de los poderes históricos, simbolizan la anarquía organizada y coactiva. Los extremos se tocan. No conocen la generosidad y el altruismo. Sólo se preocupan de 'su' vida. Para Unamuno, todo el problema de la vida es querer no morir, existir perpetuamente. Su corazón y su cerebro están cerrados a las angustias inmediatas y no metafísicas, a los dolores concretos y no especulativos... Aman la vida, pero sólo la suya. En nombre de la vida individual, unas veces amada y otras gran alcahueta, han paseado durante treinta años por el ámbito nacional, ensordeciéndonos con sus quejumbres y con sus desdenes y vituperios contra todo cambio profundo de la sociedad y el Estado... Durante tres décadas fueron los 'maestros' de la juventud; pero la juventud actual los repudia, previo examen de sus valores» [2].

[1] *Comunistas, judíos y demás ralea* (Valladolid ²1939).

García Morente ha descrito así el panorama filosófico de España alrededor de la primera década del siglo: «Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas nieblas del krausismo, habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectadora participaba en él» [3].

Quizá no es del todo exacta esta descripción. Unamuno había publicado en 1905 su *Vida de Don Quijote y Sancho*. En 1913 da a luz el *Sentimiento trágico de la vida*, y 1914 publica *Niebla*. Pero en el año 1914 aparecen varias obras significativas: Ortega publica sus *Meditaciones del Quijote;* Eugenio D'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, y aparece el primer volumen de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, de Angel Amor Ruibal. Ortega se incorpora en 1910 a la universidad de Madrid; Morente, en 1912; más tarde, Zubiri, en 1926; Gaos, en 1933. Su actuación, unida a la de otro grupo notable de maestros, suscita una nutrida floración de vocaciones a la filosofía. Cosa parecida sucede en Barcelona, donde enseñan Tomás Carreras Artau desde 1912; Jaime Serra Huntar, en 1913; Joaquín Xirau, en 1928. Con razón ha podido hablar Manuel Granell de una «escuela de Madrid», así como Eduardo Nicol de una «escuela de Barcelona». La afición a la filosofía, o a determinado tipo de filosofía, va ganando altura, y fruto de ello es una copiosa literatura en que nos ocupará varias páginas la simple enumeración de títulos y autores. Otra cuestión será el juicio que podamos dar sobre su originalidad. Por lo menos, en buena parte, filosofar, como de un siglo atrás, seguirá consistiendo en importar el último vistoso figurín de moda más allá de nuestras fronteras. En el siglo XIX fue Krause. Unamuno puso en circulación otra larga teoría de autores y doctrinas, que vienen a terminar en el pragmatismo vigente hacia 1912. La serie se continuará en el nuevo movimiento con otra larga lista de autores y corrientes que en seguida tendremos ocasión de mencionar.

No olvidemos entre tanto la labor paralela de los eruditos, como Adolfo Bonilla San Martín, continuador de la obra histórica de Menéndez Pelayo; de Miguel Asín Palacios y su es-

[2] Prólogo al libro *Filosofía española. Tres ensayos*, de J. Izquierdo Ortega (Madrid 1935).
[3] El Sol (8 marzo 1936).

cuela, revelador de panoramas desconocidos en el mundo del Islam y de sus relaciones con el mundo cristiano y la especulación escolástica; del P. Vicente Beltrán de Heredia, reconstructor de la historia de nuestra escolástica en el Renacimiento, etc. Tampoco es de desdeñar lo que significan otras muchas figuras en el campo del derecho, de la sociología, de la psicología, de la filosofía de la naturaleza. En todo ello hallaremos aportaciones, algunas sumamente valiosas, que dan tono y altura a la especulación española en nuestro siglo.

La labor del nutrido grupo inspirado por el magisterio de Ortega es positiva y fecunda en muchos aspectos. Su orientación va en el sentido de una amplia apertura hacia el exterior, de introducción y puesta en circulación de las ideologías corrientes en la Europa contemporánea, en traducciones y divulgación de obras, de autores preferentemente alemanes, que contribuyen a ensanchar y enriquecer el por entonces no muy amplio horizonte filosófico español. Labor benemérita, indiscutiblemente, pero que hubo de resentirse un poco de los vaivenes de la moda y de las variaciones y desorientación de un pensamiento filosófico europeo algo a la deriva, que se debatía y agitaba sin acertar a dar solución a problemas que era preciso entender encuadrados dentro de su propio ambiente, y que, por lo mismo, resultaban un poco ajenos al momento, un poco retrasado quizá, en que aparecían esas ideas en España. Labor positiva y benemérita, repetimos, en cuanto a dar conocimiento de autores más o menos ignorados y a las exposiciones de sus ideas. Pero en la cual tal vez se echa de menos el estudio directo y profundo de los problemas filosóficos en sí mismos, y quizá predomina el interés por estar al día, por hablar de las últimas novedades extranjeras, barajando nombres sonoros aureolados de una popularidad filosófica más o menos consolidada. Movidos por estas auras, van desfilando por el horizonte filosófico español el neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, el historicismo, el problematismo, la filosofía de los valores, la lógica simbólica y matemática, y se hacen familiares a los estudiantes de filosofía y letras los nombres de Husserl, Brentano, Dilthey, Scheler, Spengler, Spranger, Huizinga, Heidegger, Hartmann, Sartre, Russell, Whitehead, etc.

A su vez, la filosofía cambia de signo. En lugar de aspirar a grandes visiones sistemáticas y sintéticas de la realidad y a una exposición técnicamente rigurosa, algún tiempo predomina el ensayismo, el artículo de revista o de periódico. Se soslayan más o menos las grandes cuestiones clásicas y se sustituyen por temas culturales, circunstanciales y brillantes, en que se admira

el ingenio y la oportunidad, pero a veces se echa de menos el tratamiento serio y riguroso de los problemas considerados como específicos de la filosofía. Es curioso observar que los pertenecientes a este grupo han reivindicado la dignidad de la palabra filosofía y se prodigan unos a otros, y en primer lugar a su maestro, el título y profesión de filósofos. No obstante, resulta un poco extraño que ni en Ortega ni en ninguno de sus seguidores aparece claramente definido qué debemos entender por «filosofía». Varios se han ocupado ex profeso del tema, pero es para decirnos que la filosofía es un «punto de vista» (FERRATER MORA) que carece de objeto propio, que su concepto se difumina a manera de una realidad fugitiva y evanescente (ZUBIRI), o que es un «estilo de pensar» y, por lo tanto, irreductible a una estructuración o articulación científica.

Podría servirnos de ejemplo la trayectoria autobiográfica que expone José Gaos en su libro *De la filosofía* (México, FCE, 1962), en que aborda el tema de la «filosofía de la filosofía», y con aguda crítica, reflejo de su propia experiencia personal, traza un itinerario que comienza en el neokantismo, para pasar a la fenomenología, de ésta a Brentano, de aquí al valorismo de Scheler, de éste al existencialismo, al historicismo, al perspectivismo y a la razón vital orteguiana, para concluir en una especie de agnosticismo o de escepticismo personalista, en que establece que la filosofía «debe ser forzosamente, esencialmente, individual y personal» (p.8). Ferrater Mora presenta su «integracionismo» fundado sobre una dialéctica referente a «una forma de pensar basada en la constante oscilación entre términos contrapuestos, sin detenerse jamás en esta marcha incesante» [4]. La filosofía no es más que un «punto de vista», es decir, «un saber absolutamente universal y objetivo, pero, a la vez, enteramente personal» [5]. Para Eugenio Imaz, el verdadero problema metafísico no es el que «pregunta primariamente por el ser, sino por el destino del hombre sobre la tierra» [6]. La delicada escritora María Zambrano busca las coincidencias íntimas que relacionan la filosofía y la poesía. Más adelante iremos viendo variantes sobre este tema, pero sin llegar nunca a una expresión clara sobre qué debemos entender por «filosofía» ni qué labor específica corresponde a los filósofos en cuanto tales.

La guerra del 1936 a 1939 significó para muchos una prueba crucial. La tendencia o filiación republicana o izquierdista de algunos cultivadores de la filosofía determinó su expatriación

4 *El ser y la muerte* p.20.
5 Ibid., p.41.
6 *Luz en la caverna* p.150.

voluntaria, desparramándose por el extranjero, especialmente por las repúblicas americanas, donde han continuado su labor universitaria y literaria, a la que ha dedicado un interesante libro José Luis Abellán [7].

En la reorganización de la universidad española después de la contienda era natural que se procurase buscar una línea ideológica en conformidad con los principios y postulados que determinaron la reacción nacional contra otros tipos de pensamiento más o menos directamente inspiradores del bando adversario. En ocasiones se ha pretendido presentar como cerrada y negativa la labor de esa generación. No es ésa la verdad. Dentro de ella, en los últimos treinta años, se han revelado valores jóvenes muy estimables, a los que se debe una obra filosófica sólida y en algunos casos muy notable.

El mismo correr de los tiempos ha ido abriendo otros derroteros en promociones más jóvenes, que se sienten menos vinculadas a postulados que ya no consideran tan actuales. Pero su orientación concreta aparece todavía muy poco definida. En unos casos se mantienen dentro de un tipo de investigación puramente histórico, expositivo y erudito, ciertamente valioso; otras veces se manifiesta la tendencia a revalorizar el pensamiento de autores ya un poco lejanos, como Unamuno, e incluso ya definitivamente pasados; algunos se aventuran por las rutas de un existencialismo más extremista, a la manera de Sartre; otros sienten la seducción de formas sociales, con más o menos fondo marxista. Por lo demás, en la última década continúan todavía en línea algunos maestros en plena madurez, y han aparecido obras tan destacadas como el tratado *Sobre la esencia*, de Zubiri, y *La Estructura de la subjetividad*, de Antonio Millán Puelles. La verdad es que, sumando las aportaciones de unas y otras corrientes en los distintos campos de la filosofía, entendida de manera amplia, el balance a favor de un resurgimiento de los estudios filosóficos en España en lo que va de siglo resulta netamente positivo.

7 Ediciones Guadarrama (Madrid 1967).

JOSE ORTEGA Y GASSET (1883-1955).*

Vida y obras.—El gran maestro de nuevas generaciones nació en Madrid. Fue hijo de José Ortega Munilla y nieto de don Eduardo Gasset y Artime, fundador de «El Imparcial». Fue bautizado en la basílica de Atocha. Cursó la primera enseñanza en Madrid, con el sacerdote don Ramón Minguella (1888-1891). La segunda enseñanza, hasta el bachillerato, la hizo en el

* **Bibliografía:** ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Ortega y Gasset en la filosofía española* (Madrid 1966); ALLUNTIS, FÉLIX, *La ragione vitale e storica di José Ortega y Gasset:* RivFilNeosc 47 (1955) 25-641; ANTUNES, M., *Ortega y Gasset:* Broteria 61 (Lisboa 1955) 532-544; BARROSO NIETO, ALFONSO, *Ortega y Gasset e o perspectivismo:* Verdad y Vida (1946) 405-432; BOSCO NYNFA, *Ortega y Gasset a un ano de la morte:* Filosofía 7 (1956) 751-765; CASANOVA, UBALDO, *Ortega, dos filosofías* (Madrid, Studium, 1954); CASCALES, CHE., *L'Humanisme d'Ortega y Gasset* (Paris, PUF, 1957); CAZZANIGA, A., *Sulla concezione prospettivistica della verità:* Scientia 90 (1955) 87-92; CIUSA NINO, *José Ortega y Gasset e la filosofia dell'esistenza:* Giornale di Metafisica 9 (1954) 251-258; CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *La misión cultural de Ortega:* Cuadernos Hispanoamericanos 39 (1953) 291-304; CURTIUS, ERNST, *Alemania y el pensamiento español actual (Ortega-Dilthey):* Cuadernos Hispanoamericanos 28 (1952) 3-20; DÍAZ GARCÍA, JOSÉ, *La filosofía del amor del Sr. Ortega y Gasset, examinada ante el supremo concepto tradicional filosófico* (Orihuela, Alicante, 1929); ESCÁMEZ, JOSÉ M., *Ortega y Gasset, una nueva filosofía y su dificultad:* Crisis 2 (1955) 81-95; ID., *Concepto, objeto y posibilidad de la filosofía según Ortega y Gasset:* Estudios filosóficos 4 (1955) 225-277; FERRATER MORA, JOSÉ, *Ortega y Gasset* (Yale University Press, New Haven ³1962); FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO, *Ortega y el 98* (Madrid, Rialp, 1961); ID., *Pensamiento español, 1965. De Ortega a Nicol* (Madrid, Rialp, 1966); GAETE, ARTURO, *El sistema verdadero de Ortega*, en *La metafísica de Ortega y Gasset* II (Buenos Aires 1962); GARCÍA BACCA, JUAN DAVID, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* II (Caracas 1947); GARAGORRI, PAULINO, *Ortega, una reforma de la filosofía* (Madrid 1958); ID., *La paradoja del filósofo* (Madrid, RevOcc, 1959); GOYENECHEA, FRANCISCO, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*; GRANELL, MANUEL, *Ortega y su filosofía* (Madrid, RevOcc, 1961); GUY, ALAIN, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote* (Paris, PUF, 1963). Vers. esp. en Col. Austral; IRIARTE, JOAQUÍN, S. I., *Ortega y Gasset. Su persona y doctrina* (Madrid 1942); ID., *La ruta mental de Ortega* (Madrid 1949); ID., *Ortega en su vivir y pensar:* Razón y Fe 153 (1956) 427; ID., *La novísima visión de la filosofía de Ortega y Gasset:* RazFe 127 (1943) 107-120; ID., *Líneas fundamentales de la filosofía de Ortega y Gasset:* RazFe (mayo 1949); ITURRIOZ, JESÚS, S. I., *¿Intriga intelectual contra Ortega?:* RazFe 143 (1951) 568-591; IZQUIERDO ORTEGA, *Filosofía española. Tres ensayos: Ortega y Gasset o la vida, Turró o la ciencia, Unamuno o la religión* (Madrid, Argos, 1935); LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *Los católicos y Ortega:* Cuadernos Hispanoamericanos 101 (1958); LARRAIN ACUÑA, HERNÁN, *La génesis del pensamiento de Ortega*, en *La metafísica de Ortega y Gasset* I (Buenos Aires 1962); MARÍAS, JULIÁN, *Ortega. Circunstancia y vocación* (Madrid 1960); ID., *La filosofía española actual (Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri)* (Espasa-Calpe, Col. Austral, 1948); ID., *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (Buenos Aires, Revista de Occidente, 1950); MARRERO, VICENTE, *Ortega, filósofo mondain* (Madrid 1941); MORÓN ARROYO, CIRIACO, *El sistema de Ortega y Gasset* (Madrid 1968); MUÑOZ ALONSO, ADOLFO, *Ortega y Gasset y la filosofía de nuestro tiempo:* Giornale di Metafisica 11 (1956) 174-182; ID., *San Agustín en la obra de Ortega y Gasset:* Augustinus 1 (1956) 53-61; OROMÍ, MIGUEL, O.F.M., *Ortega y la filosofía. Seis glosas* (Madrid 1953); ORTÚZAR, MARTÍN, O. DE M., *La razón vital de José Ortega y Gasset y la razón natural:* Salmanticensis 3 (1956) 228-239; PARÍS AMADOR, CARLOS, *Meditación sobre la filosofía de Ortega:* Arbor 123 (1956) 329-352; PÉREZ, ISACIO, O.P., *Interpretaciones del ensayismo orteguiano:* EstFil 5 (1956) 233-281; PERPIÑÁ, ANTONIO, *El pensamiento sociológico de Ortega y Gasset:* Arbor 183 (1961); QUÍLEZ, ISMAEL, S.I., *Ensimismamiento y esencia según Ortega y Gasset:* Ciencia y Fe 13 (1957) 3-27; RAMÍREZ, SANTIAGO, O.P., *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona 1958); ID., *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega* (Salamanca 1959); ID., *La zona de seguridad* (Salamanca 1959); ID., *Ortega y el núcleo de su filosofía* (Madrid, Punta Europa, 1959); RAMIS ALONSO, MIGUEL, Pbro., *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset.* Prólogo de J. Marías; epílogo de M. Oromí (Madrid 1948); *Revista de Espiritualidad* (1949) n.30-31; *Revista de Filosofía* 16 (Madrid 1957) n.160-161; RODRÍGUEZ Y GARCÍA LOREDO, CESÁREO, Pbro., *El «esfuerzo medular» del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo* (Oviedo 1961); ROIG GIRONELLA, JUAN, S.I., *Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes* (Barcelona 1946); ID., *Lo que no se dice. Con una antología teofánica de textos de Ortega y Gasset* (36 págs.); ID., *Ortega y Gasset, su perspectiva de la historia y de la vida:* Pensamiento 2 (1946) 326ss; ROMANELL, PATRICK, *Il prospettivismo di José Ortega y Gasset:* Rivista di Filosofia 43 (1952) 158-166; SAIZ BARBERÁ, JUAN, *Ortega y Gasset ante la crítica* (Madrid 1950); SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÉ, S.I., *José Ortega y Gasset, pensamiento y trayectoria* (México, Jus, 1943), edición

colegio de Miraflores del Palo (Málaga), regentado por los padres jesuitas. Hizo su primera comunión en mayo de 1892. Se comportó como un joven piadoso, de conducta ejemplar, congregante de la Virgen y prefecto de la congregación (1894-95). Tuvo por profesor de literatura al P. Gonzalo Coloma. Se graduó de bachiller en 1897. Por ese tiempo leyó a Menéndez Pelayo y Renán. El segundo le hizo perder la fe siendo aún adolescente. En sus obras ha eludido hablar del tema, pero en algún pasaje nos habla de la «tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse» [1]. «La pérdida de la fe no lleva forzosamente a la filosofía. El hombre puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas en que ha caído y, en efecto, caer hasta el fondo. El fondo es la desesperación» [2].

En 1897 comenzó su carrera universitaria en Deusto. Se examinó del primer curso en Salamanca, formando Unamuno parte del tribunal. En 1898 pasó a Madrid para cursar derecho y filosofía y letras. Se licenció en éstas en 1902, a los diecinueve años. Su vocación, por tradición familiar, en este tiempo era dedicarse al periodismo, pero se hizo amigo de Ramiro de Maeztu, el cual le orientó hacia la filosofía. Leían juntos con entusiasmo a Nietzsche, a quien más tarde calificará de «pobre loco de Sils María» y de «genial dicharachero». En 1904 se doctoró en filosofía y letras con la tesis: «Terrores del año mil». Comenzó a colaborar en «El Imparcial», revelando desde el primer momento su estilo inconfundible de escritor.

De 1905 a 1907 viajó por Alemania, pensionado por el gobierno. Visitó Leipzig, Berlín y Marburgo. Asistió a las clases de Guillermo Wundt y de los neokantianos Natorp y Hermann Cohen. La filosofía alemana le dejó la impresión de ser más bien un sucedáneo de la teología, pero regresó a España ganado por una intensa germanización. Ya a sus veinticinco años adquiere conciencia de tener una misión importante que cumplir en España en el orden cultural y filosófico.

En 1908 es nombrado profesor de psicología, lógica y ética en la Escuela Superior del Magisterio. Colabora en «El Imparcial» y en la «Vida Nueva» e inicia su actividad política y como conferenciante. Tienen lugar sus primeros roces con Unamuno. Admira a Giner de los Ríos y la tendencia socialista de Pablo Iglesias, a quienes califica de «dos santos laicos». Su nombre

en España (1947); ID., *La crisis del historicismo y otros ensayos* (México 1945); SCIACCA, MIGUEL FEDERICO, *Ortega Gasset e la razón vital:* Humanitas 7 (1952) 1082-1087; URIBE GARCÍA, FERNANDO, *José Ortega y Gasset. El problema crítico. Ensayo a su posición gnoseológica* (Bogotá, Prensa Católica, 1950); WALGRAVE, J.H., *La filosofía de Ortega y Gasset* (Madrid, RevOcc, 1965).

[1] OC VI p.405. [2] Ibid.

adquiere muy pronto resonancia nacional, llegando Maeztu a calificarle de «descubridor de un nuevo mundo moral».

En 1910, a los veintisiete años, ganó la cátedra de metafísica en la universidad de Madrid, sucediendo a Salmerón. Publica *Adán en el Paraíso.* En 1911 viajó por Italia y Alemania, donde visitó a su antiguo profesor Cohen. En 1914 publica *Meditaciones del Quijote* y *Vieja y Nueva Política.* Fue elegido académico de Ciencias Morales y Políticas, pero no llegó a tomar posesión por no haber presentado el discurso de ingreso en el plazo reglamentario. En 1915 fundó el semanario «España». En 1916 comenzó a publicar él solo *El Espectador.* Ese mismo año hace un viaje a la Argentina. En 1920 publica *Ensimismamiento y alteración.* Prosigue sus publicaciones: *España invertebrada* (1922), *El tema de nuestro tiempo* (1923), año en que funda la «Revista de Occidente»; *Ideas y creencias* (1924), *Las Atlántidas* (1924), *Mirabeau o el político* (1925), y en el mismo año los tomos IV, V y VI de *El Espectador* y *Espíritu de la letra* (1927). Interviene activamente en política como enemigo de la dictadura de Primo de Rivera. Prosigue su labor filosófica publicando el folleto *Kant* y el tomo VII de *El Espectador* (1929), *Misión de la Universidad* y *La rebelión de las masas* (1930). En ese año deja el poder Primo de Rivera y le sustituye el general Berenguer. Ortega levanta la bandera republicana contra la monarquía *(delenda est monarchia)* y ataca violentamente al jefe del gobierno [3]. Sobreviene la república, sale diputado por León y se constituye en jefe de la minoría parlamentaria «Agrupación al servicio de la República». Pronto tuvo ocasión de desengañarse de sus idealismos republicanos y se retiró de la política. Siguió publicando *Goethe desde dentro* (1932), *En torno a Galileo* y *Estudios sobre el amor* (1933), *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933).

En 1936 estalló la guerra civil, y durante varios años viajó por Francia, Holanda, Argentina y Portugal. Continuó la publicación de *Meditación de la técnica* (1939), *El libro de las misiones* (1940), *Historia como sistema* (1941), *Tríptico, Apuntes sobre el pensamiento* (1941), *Esquema de las crisis, Ideas para una Historia de la Filosofía* (prólogo a Bréhier, 1942), *Teoría de Andalucía* (1942).

En 1945 regresó a España, fijando su residencia en Madrid. En 1948 fundó el «Instituto de Humanidades». Falleció en Madrid el 18 de octubre de 1955. Posteriormente han seguido apareciendo sus obras inéditas: *La idea de principio en Leibniz, El hombre y la gente, ¿Qué es filosofía?* [4]

[3] *El error Berenguer* (15 noviembre 1930), en *Obras* p.1307-1312.

[4] EDICIONES.—La vasta producción literaria de Ortega y Gasset, profusamente distribuida en ensayos, artículos periodísticos, conferencias, prólogos, cartas, etc., fue ya recopilada por

Influencias.—Para fijar el pensamiento de un autor es muy importante tener en cuenta las influencias reales o posibles que sufrió. Esto no impide reconocer su verdadera originalidad. pero sirve para centrar y dar su debido alcance a ciertas doctrinas, estableciendo la conexión con los autores de quienes dependen.

En su adolescencia, Ortega leyó a Menéndez y Pelayo, cuya erudición admira, pero cuya posición doctrinal y filosófica no le satisface. Figura también Renán, cuyos libros influyeron poderosamente en la pérdida de su fe [5]. Temprana fue también la influencia de Nietzsche, que leía junto con Maeztu, y cuyo vitalismo le impresionó en su juventud, si bien después lo califica de «genial dicharachero». Goethe fue también otro de los autores de su juventud, y en su madurez le dedicó un interesante ensayo. De él pudo asimilar una actitud naturalista y pagana ante la vida.

En Alemania entró en contacto con el culturalismo de sus maestros neokantianos Hermann Cohen, Rickert y Windelband, si bien después los criticó duramente, pero no dejó de marcar huella profunda en su manera de tratar los problemas.

La escolástica es también, por confesión propia, uno de los elementos de su formación: «Que la filosofía escolástica me parezca pésima, hasta el punto de no parecerme una filosofía, no quita lo más mínimo para que me parezca admirabilísima desde otros puntos de vista, como esfuerzo intelectual. Y la prueba más fehaciente de esta estimación es que he procurado aprovechar de ella todo lo que a mi juicio es aprovechable, lo cual no es parva cuantía» [6].

El mismo señala el influjo de su formación neokantiana en Marburgo: «Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión... Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico... De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola.

el maestro, primero en ediciones conjuntas de diversos trabajos, como *El Espectador*, *Personas, obras, cosas*, y luego en la recopilación limitada de *Obras de Ortega y Gasset* (= *Obras*, Madrid, Espasa-Calpe, [1]1932; [2]1936, 2 vols.). Citamos a veces por estas ediciones, o por la edición parcial de algunas de ellas.

Después de la muerte de Ortega fueron apareciendo como obras póstumas: *El hombre y la gente* (Madrid, RevOcc, 1957), *¿Qué es filosofía?* (Madrid 1958), *Idea del teatro* (Madrid, RevOcc, 1958), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Buenos Aires, Emecé, 1958), *Meditación del pueblo joven* (Buenos Aires, Emecé, 1958), *Unas lecciones de metafísica* (Madrid, RevOcc, 1965), *Anotaciones*, *Cartas inéditas*, etc.

Todas ellas han sido recogidas en la nueva recopilación de *Obras completas* (= OC, 1.ª ed., Madrid, RevOcc; Santander, Aldus, 1947, 6 vols.; 3.ª ed., Madrid, RevOcc, 1952-55, 6 vols.). Desde la 5.ª edición (Madrid, RevOcc, 1957-1969) se han añadido los sucesivos vols. VII, VIII, IX (1960), X, XI (1969). Los dos últimos volúmenes contienen *Escritos políticos*. La referencia ordinaria es a esta edición de *Obras completas*.

5 *Personas, obras, cosas sobre Renán.*

6 *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* p.355 nt.1.

Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu» [7]. Como influjos posteriores podemos sugerir los de Bergson, Spengler, Max Scheler, Mehlis, Simmel, Heidegger, Dilthey, Husserl y, más genéricamente, el biologismo, el historicismo, el relativismo y el existencialismo [8].

El tema de España.—En una primera fase, que abarca más de veinticinco años, el tema de España tiene una primacía destacada en la actividad docente y escrita de Ortega. «Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué esta España, este promontorio espiritual, está como proa del alma continental?» [9]. En *Personas, obras, cosas* declara: «Mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son místicos trojes henchidos sólo de angustia y esperanzas españolas» [10]. Más adelante, cuando adviene la república, en que tantas ilusiones había puesto, la saluda ofreciéndose como su orientador espiritual e intelectual: «Veinticinco años de meditar sobre España, bien estrujados, pueden gotear algunas observaciones estimables» [11].

Ortega hereda el tema de España de Giner y de sus inmediatos antecesores del noventa y ocho. Con ellos coincide en su idealismo un poco iluso, a la vez que en la amargura, el pesimismo, el diagnóstico negativo, la crítica despiadada, con frases que se enroscan como latigazos de fuego al torso de aquella pobre España, que todos, unos y otros—y más los otros que los unos—habían contribuido a hundir con sus odios, sus intransigencias, su cerrazón mental, su desidia y su incapacidad. En vez de unirse en una empresa común, sumando sus esfuerzos para salvar la patria en peligro, cada cual por su parte ahondaba aún más las diferencias, enfrentándose en discordia civil a sus

7 Oc IV p.25.

8 J. IRIARTE, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina* (Madrid 1942) p.125-126.137.142. 202-205. «Los libros de Renán me acompañan desde niño; en muchas ocasiones me han servido de abrevadero espiritual y más de una vez han calmado ciertos dolores metafísicos que acometen a los corazones mozos sensibilizados por la soledad» *(Renán. Introducción metódica:* OC I p.443). De Cohen escribe Ortega: «El fue quien obligó con un empellón, sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo, porque más que todo en la vida la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica» (OC VIII p.27). Cf. C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset* (Madrid 1968) p.53ss.

9 *España invertebrada.*

10 OC I 419.

11 *Saludo a la República*, en *Obras* p.1325.

contrarios. Todos tenían sus propias recetas, más eficaces para anular a sus adversarios que para contribuir a la salvación de la patria. «Existe toda una España nueva, que siente encono contra otra España fermentada, podrida», atestigua Ortega en la presentación de su semanario «España» (enero de 1915). «Media España, por lo menos, ha entrado ya en una de estas edades, exentas de gloria, pero transidas de sinceridad». Esa «media España» a que se refiere Ortega estaba representada en el semanario por las firmas de Santiago Casares Quiroga, Fernando de los Ríos, Antonio Machado, Luis Bello, Manuel Azaña, Manuel Bartolomé Cossío, Luis de Tapia, Domingo Barnés, Jacinto Benavente, Enrique Díaz Canedo, Luis de Hoyos y Vinent, Federico García Sanchiz, José María Salaverría, Miguel de Unamuno, Luis Araquistáin y otros varios. La historia posterior ha dado bien claro su veredicto sobre en qué pararon aquellos buenos propósitos al ser convertidos en triste realidad. Ciertamente que a muchos de ellos no se les puede negar patriotismo ni sincero amor a España. Pero tampoco se les puede eximir, por lo menos, de cortedad de vista, tanto en la indicación positiva de los remedios cuanto en la manera sectaria de aplicarlos cuando tuvieron en sus manos el poder y los destinos de España. En todos hubo más de crítica negativa y demoledora, de verborrea literaria y oratoria, que de contenido positivo y de verdadera capacidad de gobernantes.

Es difícil superar la acritud y la negrura de los colores con que Ortega ha intentado describir la España de su tiempo. «España ha sido durante tres siglos un aldeón, torpe y oscuro, que Europa arrastraba en uno de sus bordes». «Esta España nuestra, tan agria, tan paralítica, tan inerte», en que se vive una vida «torpe y estéril». «España no es nada: es una antigua raza, donde hubo algunas mujeres hermosas, algunos hombres bravos y buenos y algunos pintores de retina genial. Mas por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: su incultura, el horror a las ideas y a las teorías. No me importa el ideal que hoy tenga nuestro pueblo; sólo me importa el que debe ser» [12]. En una de sus primeras colaboraciones en «El Imparcial» (1904) decía: «Si en España fuera la vida menos pardusca, menos severa y dolorosa, más sincera y ágil; en una palabra, más vida»... [13]

Durante un largo período no encuentra palabras más suaves para calificar el estado de España que las de la chabacanería y el achabacanamiento, cargadas en su pluma del sentido más peyorativo. Una y otra vez reaparecen esos calificativos para caracterizar a una nación de la que huye a Alemania buscando aires más propicios para su desarrollo intelectual. «Hace algunos años salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig, famosa por sus librerías y su universidad» [14]. «Por lo que respecta a España, es innegable que nos hallamos en lo más cerrado de uno de estos períodos en que todo parece ominoso rebajamiento. Chabacanería es la realidad española en la hora presente. Y podemos aseverar que el achabacanamiento no consiste en otra cosa que en haberse apartado de todo cuanto significa trascendencia en lo momentáneo, de cuanto rebasa los linderos del individuo o de una colectividad instintiva» [15].

Ciertamente que no era satisfactorio ni halagüeño el estado de España en las tristes circunstancias del primer tercio del siglo. Pero tampoco podía hablarse sin injusticia ni con tanta insistencia de su «achabacanamiento». Quedaba un pueblo sano, con magníficas virtudes ancestrales, cuya postración no podía confundirse con la chabacanería. Si «culturalmente» no estaba a la altura de otros países europeos—que también tenían graves problemas de todo orden, y que, con toda su «cultura», se enredaron poco después en dos magnas guerras que por poco no acaban de raíz con toda clase de «cultura»—, lo cierto es que en el orden cultural el estado de España había experimentado una notable mejoría, precisamente después de la tan asendereada Restauración. Florecían escritores, poetas dramaturgos, juristas, pintores, escultores, tan buenos y, en algunos casos, mejores que los de cualquier otra nación. Tampoco faltaban médicos, ingenieros, arquitectos; si no en la cantidad y medida necesarias, pero por lo menos suficientes como indicio de que tampoco nos faltaba capacidad en esas ramas de la ciencia. Ortega pudo convivir con hombres como Menéndez Pelayo, Valera, Pereda, Galdós, Hinojosa, Ganivet, Costa, Valle Inclán, Maeztu, Benavente, etc., que, ciertamente, han significado algo y mucho en el aspecto «cultural» y en quienes constituiría una injuria el calificativo de «chabacanos».

Ortega, ante aquella situación de España, siente desde muy temprano la vocación dura, difícil y sacrificada de consagrarse a su regeneración. «La vida española nos obliga, queramos o

12 *La conservación de la cultura,* en «Faro», revista de juventud (8 marzo 1908). Más testimonios en J. IRIARTE, o.c., p.38.48-49.84-86.
13 «El Imparcial» (25 de julio de 1904).

14 *Obras* (1936) p.213.
15 *Rendn. Libación,* en *Personas, obras, cosas:* OC I p.460-61.

no, a la acción política»[16]. Aspira a «una España mejor, más fuerte, más rica, más noble, más bella». «España es un dolor enorme, profundo, difuso. España no existe como nación. Construyamos España, que vuestras voluntades, haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de la amargura y labren la estatua, la futura España, magnífica en virtudes, en alegría española». «Necesitamos transformar a España: hacer de ella otra cosa distinta de lo que hoy es. ¿Qué cosa? ¿Cuál debe ser esa España ideal hacia la cual orientamos nuestros corazones, como los rostros de los ciegos suelen orientarse hacia la parte donde se derrama un poco de luminosidad?»[17].

Es posible que Ortega, consciente de sus magníficas dotes intelectuales, abrigara la ilusión de constituirse en algo así como el mentor de una nueva juventud, vehículo de la regeneración que España necesitaba, y a la cual toda su vida dedicó las más bellas e incitantes frases de halago. Su brillante estilo y su prestigio como profesor y escritor le abrieron las puertas de una influencia considerable, pero en la cual, por desgracia, hubo más de bellas frases y de fascinadores programas que de auténtico contenido político práctico. En este propósito, ciertamente noble, despilfarró pródigamente años y años de actividad. Fundó la «Liga de Educación política Española», que presentó en su conferencia *Vieja y nueva política* (23 marzo 1914). Posteriormente se enfrentó con la dictadura de Primo de Rivera, y, después de la caída de éste, con la monarquía, siendo uno de los principales influyentes en el advenimiento de la república. Fundó con un grupo de intelectuales la «Agrupación al servicio de la República» (1931). En su *Saludo* a la misma declaraba: «La palabra república significa para mí algo más que la eliminación anecdótica de la monarquía; significa la reforma de las instituciones; el cambio completo de la anatomía española, de manera que pueda España entrar a toda máquina en ese tiempo nuevo que se prepara en el planeta»[18]. Pero, a pesar de sus propósitos de «organizar la alegría de la república española», poco después pudo comprobar que era necesario algo más que «rectificar su perfil»[19]. En el mismo Parlamento tropezó con la ruda oratoria de un Prieto, en quien hacían escasa mella las florituras intelectuales, y que vino a sacarle de sus ensueños contestándole, en frase del mismo

16 *El Espectador* I, prólogo.
17 *Personas, obras, cosas* (1922) p.209.
18 En «El Sol» (15 de febrero de 1931).
19 *Rectificación de la República.* Conferencia en el cine la Opera, en *Obras,* 1.ª ed., p.1385-1403.

Ortega, con «una expansión de extremidades a la manera de los ungulados». La misma evidencia de los hechos le haría expresar poco después su desengaño, exclamando: «No es esto, no es esto».

Ortega sentía profundamente el dolor de España y pensaba que su remedio consistía ante todo en la cultura, en todos los órdenes, pero singularmente en el filosófico. España, sus universidades, sus intelectuales, no estaban al nivel de las grandes instituciones, de los grandes sistemas y corrientes de pensamiento que brillaban en otros países, y en concreto en Alemania. Para regenerarla era preciso asomarse a Europa. «Regeneración es inseparable de europeización. Regeneración es el deseo, europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente vio claro (Costa) desde un principio que España era el problema y Europa la solución»[20]. Europa, «en esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España»[21]. No obstante, en 1916, declara que «la vida europea en los últimos tiempos, aun antes de la guerra, carecía de poder atractivo sobre temperamentos que, como el mío, exigen al contorno emociones nuevas de vida ascendente». Tampoco quedó nunca muy claro qué debíamos entender por «Europa», pues su germanismo no le impidió ponerse del lado de los aliados en la guerra de 1914.

El sistema orteguiano.—Todo filósofo que se precie de tal tiene la aspiración a ordenar sus ideas dentro de una visión totalitaria de la realidad. «Creo que entre las cuatro o cinco cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema». «Exigir un sistema, como yo hago, no tiene nada que ver con el escolasticismo de la Sorbona. La verdad, para Hegel, no se exhausta jamás; la idea evoluciona, mañana como hoy y como ayer; es, como diría Kant y Fichte, una tarea, un problema infinitos. Pero en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema, o lo que es lo mismo, que el mundo sea un cosmos o universo. Sistema es unificación de los problemas, y en el individuo, unidad de la conciencia, de las opiniones... No es lícito dejar flotando en el espíritu, como boyas sueltas, las opiniones, sin ligamento racional de unas y otras... Sólo mediante el sistema pondremos bien tenso el espíritu de nuestra raza, como un tinglado de cuerdas y estacas sirve al beduino para poner tirante la

20 *Pedagogía social,* conclusión: OC I p.521.
21 *Carta a Unamuno,* en «El Imparcial (1909).

tela feble de su tienda» [22]. En otro pasaje, parodiando a Bécquer, dice: «Puestos a elegir entre una teoría y un paisaje, ni a él ni a mí nos es posible titubear. Por una idea diéramos nuestra escasa fortuna; por una teoría, nuestra vida; por un sistema, yo no sé lo que diéramos por un sistema» [23].

¿Tiene sistema Ortega? Nosotros creemos que sí. Si por sistema se entiende una visión peculiar de la realidad total, centrada en torno a un principio fundamental que da cohesión y sentido a todas sus derivaciones, ciertamente que Ortega tiene sistema. Otra cosa es que ese sistema sea suyo original y que lo haya desarrollado orgánicamente a la manera de los grandes filósofos. Más bien se limita a dar una visión general del ser, que raras veces aflora expresamente a la superficie, pero que es como la raíz o el tronco del cual brotan todas las ramificaciones de su pensamiento, y que está siempre presente en su actitud como filósofo y en su actuación como escritor y como hombre. Pero, sea por el motivo que haya sido, Ortega prefirió dejar en una discreta penumbra esa zona soterraña de su pensamiento, sin las ampliaciones y desarrollos acostumbrados en los tipos corrientes de filosofía. En compensación multiplicó y desparramó pródigamente su actividad en otras zonas más periféricas y superficiales, aunque también más claras y brillantes, de sus derivaciones históricas y culturales.

Ortega tiene, ciertamente, un sistema filosófico, el cual domina, preside o subyace como una corriente profunda en todo su pensamiento y su vida como particular y ciudadano. Consiste en un monismo o panteísmo vitalista y evolucionista, un poco a la manera de Bergson, integrado por elementos del vitalismo de Nietzsche, del paganismo de Goethe, de la elegante y literaria incredulidad de Renán, y al que quizá no es ajena la influencia de Giner y del mismo Bergson. Por esta razón, quizá, nunca tuvo especial interés en explicarlo y desarrollarlo, pues no es aquí precisamente donde reside su originalidad como pensador. El Ortega que más vale no es el filósofo sistemático, sino el escritor culturalista, que tuvo el acierto de permanecer y moverse dentro del campo en que sabía podía brillar desplegando a velas henchidas la agudeza de su ingenio, fertilísimo en captar matices y destellos de las cosas, las personas y las obras, luciendo de paso una riqueza de información totalmente desconocida en España.

22 En la revista «Faro»; respuesta a Maeztu, del 10 de agosto de 1908. «Faro», en el que colaboró asiduamente Ortega por los años 1908, tuvo una vida muy efímera. Cf. J. IRIARTE, *Ortega y Gasset* p.45-50.

23 *Personas, obras, cosas* p.18.

La vida, principio y realidad radical.—En el fondo de todo y como principio ontológico de toda la realidad tenemos la vida, la cual no es un principio estático, inerte, sino en perpetuo hacerse y devenir, a la manera de Bergson. La vida es movimiento, hacerse, creación incesante de nuevas formas, siempre distintas y siempre nuevas. Es un torrente vital, cuyo símbolo es Dios. Dios, o la vida, es a la vez inmanente y trascendente a todas las cosas. Todo sale de la vida, y todo retorna al eterno principio vital, una vez cumplida la efímera parábola de su existencia mundana. «La naturaleza misma—no sólo la del hombre—nos aparece hoy como una mera hipótesis. La física actual no permite imaginar esa realidad yacente, segura, acogedora y solemne en que todavía los físicos del siglo XIX creían. La materia misma se revela ahora como algo también móvil, que tiene *casi* historia, que tampoco posee un ser fijo. Ni el mundo ni el hombre *son*: todo está en marcha. Viene de, va hacia, no se sabe aún adónde. Sólo se sabe que es cambio, mudanza, peregrinación» [24].

Hay un «torrente cósmico unitario» [25]. «Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado; es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado. Sostenía Malebranche que, si nosotros conocemos alguna verdad, es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad» [26].

Ortega no gusta hablar de Dios. Las pocas veces que lo menciona suele ser tan sólo para criticar los conceptos particulares que de él aparecen en las religiones positivas, y especialmente en el cristianismo. Se contenta con mantener un concepto panteísta de la vida como realidad radical y fundamental, subyacente en todas las variadísimas formas de una evolución, o de una serie de «peripecias», a través de las cuales se van produciendo los seres. Aunque no detalla el modo de esa evolu-

24 *Vives:* OC V p.498.

25 *Vitalidad, alma, espíritu,* en *Obras,* 1.ª ed., p.504.

26 *El tema de nuestro tiempo* X, en *Obras* (1936) p.880. Consecuencia de esto es el vitalismo universal. Todas las cosas viven, son vida, pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven. La aparición del hombre marca el momento en que el ser se percata de que es vida, en que la vida se hace problema. «Cuando Adán apareció en el paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir eso que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema... Adán en el paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida... El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán... El hombre es el problema de la vida. Todas las cosas viven... La vida es el ser de una cosa» *(Adán en el paraíso* 5.º,6.º: OC I p.480-81). La consecuencia de ello es que no hay realidad fija e inmóvil, sino que todo está en perpetuo cambio y evolución. Cf. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona 1958) p.34; J. IRIARTE, o.c., p.165-167.

ción, podríamos suponerla como algo muy semejante a la evolución creadora de Bergson.

La vida es la realidad radical, fundamental, pero su desarrollo tiene muchos grados. Uno de ellos sería la misma materia. Y en orden ascendente de jerarquía tendríamos los vegetales, los animales y, finalmente, el hombre. Pero sin que entre ellos haya propiamente diferencias esenciales, sino tan sólo matices o modalidades dentro de una inmensa familia procedente de una estirpe común. «Todo induce a creer que, si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de la que cada organismo es sólo un momento o posición. Ello es que los más agudos problemas biológicos no resultan inteligibles si no se supone esa vida única y armónica en todo el cosmos. Por ejemplo: el hecho de la adaptación mutua entre especies diversas y, en general, la armonía entre 'todas' las especies sólo es comprensible si un principio vital único ha organizado su conjunto, lo mismo que organiza el cuerpo de cada individuo. No es síntoma desdeñable el extraño fenómeno de que el ser vivo perciba, desde luego, la vida—que es cosa latente—de los demás seres vivos y asimismo la simpatía universal, la maravillosa comprensión que actúa entre todos los animales y es base inclusive de sus luchas y odios (el odio entre razas humanas, el antagonismo entre especies infrahumanas, implica percepción de las diferencias vitales). En fin, las situaciones de máxima exaltación corporal, como son la embriaguez, el orgasmo sexual y la danza orgiástica, traen consigo la disolución de la conciencia individual y un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica» [27]. «Algunos filósofos han sospechado si no habrá un solo espíritu universal, del que el nuestro particular es sólo un momento o pulsación» [28].

El hombre.—El hombre no es más que uno de los productos de esa evolución universal, con antecedentes zoológicos inmediatos, el cual se distingue de sus antepasados, más que por su razón, por el desarrollo de su fantasía. El hombre es un animal fantástico, pero escasamente racional. «El hombre está *in via*, está en camino para ser racional... Y lo mismo acontece con todos los atributos específicos del ser humano... El hombre es racional con cuentagotas, y que al hombre primigenio hay que contarle poquísimas» [29]. Como en todos los demás

[27] *Vitalidad, alma y espíritu* IV, en *El Espectador*, en *Obras* (1936) p.504-5.
[28] Ibid., p.503.
[29] Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes: OC VI p.471.

seres, la realidad radical es su propia vida. «No le demos vueltas: la realidad radical es nuestra vida... Porque en la vida humana va incluida toda otra realidad: es ella la realidad radical, y cuando una realidad es *la* realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. He aquí por qué la historia—aunque no lo hayan creído las últimas generaciones—es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental: ella, y no la física» [30]. «El hecho radical, el hecho de todos los hechos—esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él—, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en ésta tiene su raíz o su hontanar» [31]. «El hecho primordial, la realidad indubitable, primer dato para el universo, es mi vida; y lo que hay o no hay, lo hay o no lo hay en mi vida, la cual no es mi *yo* tan sólo, sino también el mundo» [32].

Ortega, al describir la situación originaria del hombre, emplea expresiones existencialistas e historicistas, sobre las cuales reclamó repetidamente la prioridad. El hombre se encuentra en el mundo, y se encuentra arrojado, naufragado, perdido. Por esto la vida humana es esencialmente drama. «Vivir es encontrarse de pronto arrojados sin saber cómo ni por qué en un mundo incanjeable. Nuestra vida comienza por esta sorpresa de existir sin anuencia nuestra en un orbe impremeditado» [33]. «La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura, un movimiento natatorio... sensación de perdimiento, sustancia de su vida... La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya su salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de náufragos para que allí respondan a ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica» [34]. «La vida es, pues, esencialmente tarea y problema abierto: una maraña de problemas que hay que resolver, en cuya trama procelosa, queramos o no, braceamos náufragos» [35].

[30] *En torno a Galileo* lec.8: OC V p.95.
[31] Prólogo a sus *Obras completas* (Madrid 1932): OC VI p.347-348.
[32] *Curso extrauniversitario de 1929*, conf.9.ª
[33] *Curso extrauniversitario*, conf. 9.ª En J. Iriarte, o.c., p.174. Ortega afirmaba que en estas ideas suyas aparecía ya la teoría de Heidegger del *Dasein* o existente humano como constitutivamente ser en el mundo, en continuo hacerse, arrojado y limitado en él (ibid., p.172-3).
[34] *Goethe desde dentro*: OC IV p.397-8.
[35] Prólogo a *Veinte años de caza mayor*: OC VI p.476.

El hombre ha recibido la vida, sin saber cómo ni de quién. Pero no la recibe ya hecha, sino con la dura tarea de tener que hacerla. «El existir no le es dado y regalado como a la piedra, sino que..., al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir. Esto muestra que el modo de ser de la vida, ni siquiera como simple existencia, es *ser ya;* puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio, un *faciendum* y no un *factum.* La vida es *quehacer*» [36]. «La vida es *quehacer.* No se trata de que la vida se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. La vida es lo que hay que hacer» [37]. «La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada ya hecha, sino que necesitamos hacérnosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer» [38].

El hombre es, pero no encuentra en sí mismo nada que justifique su existencia. «Nada hay en el interior de nuestra vida que parezca plenamente satisfactorio y que por sí mismo se justifique. Nuestra existencia es en sí misma un vacío de sentido, una extraña realidad que consiste en ser algo que en definitiva es nada, es la nada siendo, es la pretensión de algo positivo que se queda en pura pretensión fallida» [39]. «El hombre es afán de ser—afán absoluto de ser, de subsistir—y afán de ser tal, de realizar nuestro individualísimo yo. Mas esto tiene dos haces: un ente que está constituido por el afán de ser, evidentemente es ya; si no, no podría afanarse. Este es un lado. Pero ¿qué es ese ente? Ya lo hemos dicho: afán de ser. Bien, pero sólo puede sentir afán de ser quien no esté seguro de ser, quien sienta constantemente problemático si será o no en el momento que viene, y si será tal o cual, de este o del otro modo. De suerte que nuestra vida es afán de ser, precisamente porque es al mismo tiempo, en su raíz, radical inseguridad» [40].

El yo no es una cosa, sino una pretensión de ser, un proyecto, un programa de vida. No es una cosa, porque «es un

[36] *Historia como sistema* VII: OC VI p.32-33.
[37] *Goethe desde dentro:* OC IV p.421.
[38] *Historia como sistema* I: OC VI p.13.
[39] *En torno a Galileo* lec.9: OC V p.119.
[40] *En torno a Galileo* III: OC V p.32.

ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser... La cosa tiene su ser dado ya y logrado. En este sentido, el hombre no es una cosa, sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro» [41]. «No hay un vivir absoluto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo, no es una idea o un plan ideado por el hombre y libremente elegido... Nuestra voluntad es libre para realizar o no ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse» [42].

De aquí resulta que nuestra vida es «constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter para conseguir ser de hecho el que somos en proyecto» [43]. El hombre no es «un alma y un cuerpo, con sus caracteres peculiares psíquicos y físicos, sino un determinado drama, una precisa tarea vital. Los caracteres psicológicos y corporales son secundarios y no hacen más que modular directamente el argumento del drama» [44].

«El hombre no tiene naturaleza; nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo propio de una realidad cuya sustancia es precisamente la variación: por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable—a una naturaleza—, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser lo que quiera» [45].

Ortega habla de *cuerpo, alma y espíritu,* como constitutivos del hombre. Pero se trata de palabras equívocas, que poco o nada tienen que ver con sus sinónimos en la filosofía corriente. «La psiqué no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo fluido y espectral». «El intelecto, por muy inmaterial que sea y por muy sublime misión que se le asigne, es una función biológica como otra cualquiera, y, por lo tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales... Nació, pues, la función intelectual como las demás, para subvenir a la existencia orgánica, y se va desarrollando al hilo de las urgencias vitales» [46]. «El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la

[41] *Ensimismamiento y alteración:* OC V p.338.
[42] *Goethe desde dentro:* OC IV p.400.
[43] Ibid., IV p.400.
[44] *En torno a Galileo* XI: OC V p.142.
[45] *Vives:* OC V p.495.
[46] Prólogo a la trad. esp. de K. Vorländer: OC VI p.293.

sangre. Que estas últimas consistan en procesos especiales, corpóreos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema». «La inteligencia, la ciencia, la cultura no tienen más realidad que la que les corresponde como utensilios para la vida»[47]. «Esa *raison* que pretende no ser una función vital entre las demás y no someterse a la misma regulación orgánica que éstas, no existe: es una torpe abstracción y puramente ficticia... Lo espiritual no es menos vida ni más vida que lo no espiritual»[48]. Cuando se oye hablar de cultura, de vida espiritual, no parece sino que se trata de otra vida distinta e incomunicable con la pobre y desdeñada vida espontánea. Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso»[49].

Dentro del fatalismo de la evolución cósmica vital, el hombre tiene conciencia de sí mismo y también el margen suficiente de libertad para no ser arrastrado por el determinismo y poder nadar en busca de su salvación. «La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece en nada a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo—el mundo es siempre éste, éste de ahora—, consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias, y consecuentemente nos fuerza a elegir. ¡Sorprendente condición de nuestra vida! Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando, desesperados, nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir»[50].

Circunstancialismo: el mundo en torno.—Pero el hombre no es un ser aislado. No vive solo, sino que coexiste y convive con otros muchos y variadísimos seres que le rodean y

[47] *El tema de nuestro tiempo* IV: OC III p.164.
[48] Ibid., p.168.
[49] *El tema de nuestro tiempo* IV: OC III p.168. Un poco antes decía: «Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio» (ibid., p.167). Dentro de este vitalismo cósmico de Ortega, la razón e inteligencia aparecen sólo como un grado más alto de vida, pero no como algo esencialmente distinto del vivir puramente vegetal de las plantas o sensitivo de los animales, ni aun como distinto de la materia (materialismo). Se trata de un espiritualismo adjetivo, simple epifenómeno de la vida, forma superior de la evolución vital cósmica. La misma noción de la libertad la describe en lo siguiente sin recurrir a una realidad espiritual sustantiva distinta del cuerpo.
[50] *Rebelión de las masas* V: OC IV p.170.

forman su contorno. Su ser no es un ser aislado, como «un peludo Robinsón en su isla desierta», sino en comunión espacial, temporal y vital con las cosas, con sus «circunstancias»; cuyo ser se suma y acumula a su propio ser a través de un múltiple tejido de influencias, y de relaciones. No somos sólo nosotros, sino que cada uno de nosotros es «yo y mi circunstancia». «Para nosotros, ser significa vivir, intimidad con nosotros mismos y con las cosas... Vivir es encontrarnos en un mundo de cosas que nos sirven, nos interesan, que amamos u odiamos; es, en fin, tratar con un contorno, vivir con otras vidas, convivencia. Por eso podemos representar nuestra vida como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez. Ese mundo, compuesto de lo que nos afecta, es inseparable de cada uno de nosotros. Somos mundo y yo como los dioses gemelos y dobles, esas divinidades antiguas, tal los Dióscuros, que nacían y morían juntos»[51].

Pero la circunstancia no es una, sino plural y variadísima, y el hacer de la vida de cada hombre, el realizar ese *proyecto* que es la vida de cada cual, no puede menos de resentirse de las múltiples influencias que de todas partes le disparan los seres que coexisten y conviven con él.

Ortega reclamó, y esta vez con razón, en el concepto de «mundo» y de «circunstancia» su anticipación a ciertos conceptos similares heideggerianos. Pero se limitó a dejarlos enunciados en frases sueltas, a diferencia de la construcción orgánica que Heidegger supo dar a su exposición. Esta intimidad y compenetración profunda que existe entre nosotros y el «mundo» no proviene tan sólo de que existamos en el mundo, ni de nuestra coexistencia con otros seres del mundo, sino de que nosotros *ponemos* nuestro mundo. En las *Meditaciones del Quijote* (1914) aparecen estas afirmaciones, cuyo sentido quizá no pudo entender la mayoría de sus lectores: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo»[52]. (En el siglo pasado, el positivista Roberto Ardigò había escrito: *Io sono io e mi circonstanze).* «El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo». ¡La circunstancia! *Circumstantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor![53]. «Pensamos sobre la circunstancia, y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del

[51] *Curso extrauniversitario de 1929*, conf.9.ª, en J. IRIARTE, o.c., p.100.173.
[52] *Med. del Quijote*, prólogo: OC I p.322.
[53] Ibid., p.319.

puro problema, del caos que es, por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamándolo mundo o universo. Este, pues, no nos es dado, no está ahí sin más, sino que es fabricado por nuestras convicciones» [54]. «El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni es su alma, psiqué, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama: su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en el que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo qué encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir» [55]. «Mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vivir en abstracto. Se vive aquí y ahora. La vida es en este sentido absoluta actualidad. Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida—en el sentido de vida humana, y no de fenómeno biológico—es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote. Siendo, pues, la vida, en su esencia misma, circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos en vista de las circunstancias. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial» [56].

Son temas y variaciones que algún tiempo han podido pasar por típicamente orteguianos, expresados, desde luego, con una gracia y una flexibilidad literaria de que carecen en otros textos similares de autores de la primera etapa del existencialismo, pero cuyas fechas—fuera de las *Meditaciones del Quijote*—revelan influencias muy conocidas que, por lo menos, ponen en tela de discusión su prioridad.

Perspectivismo.—El hombre, ser finito, limitado, preso en unas coordinadas insalvables de espacio y tiempo, tiene, sin embargo, la suficiente inteligencia para darse perfecta cuenta de que no puede abarcar en su totalidad ni la inmensa amplitud de la marcha del torrente vital, de la vida cósmica en que él mismo está inmerso y arrastrado, ni tampoco la diversísima

[54] *En torno a Galileo* lec.2: OC V p.24.
[55] *Historia como sistema* VII: OC VI p.32.
[56] Prólogo a *Obras completas* (1932): OC VI p.347-48.

multiplicidad de los seres que de ella derivan y que coexisten y conviven con él. Cada uno tiene forzosamente que contemplar la realidad desde su propia limitación y desde su peculiar punto de vista. Sólo una inteligencia infinita—Dios, o la vida misma—podría intuirse y abarcarse a sí misma en el infinito despliegue de su fecundidad y variedad. Al hombre individual no le queda más recurso que contentarse con ver las cosas desde su punto de vista, es decir, desde su propia perspectiva parcial y limitada. Por esto, ni su visión de las cosas ni su actitud pueden ser absolutas. Tiene que contentarse con un perspectivismo, en que cada uno no alcanza a contemplar más que un aspecto parcial, limitado y relativo, de la realidad y de la verdad.

Esto es el perspectivismo, del cual dice Ortega: «Advierta usted que esta teoría no es una teoría independiente y aparte en mi obra. Es la teoría general de mi filosofía: el perspectivismo» [57]. No obstante, más adelante la rechaza: «Prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales» [58]. Pero no deja de tener interés fijarnos en los textos en que todavía la profesa: «El ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva. Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva» [59]. «La teoría general de mi filosofía es el perspectivismo. Pero no es el punto de vista en sentido idealista, sino al revés: es que lo visto, la realidad, es también punto de vista» [60]. La importancia que da a esa teoría, con la que intenta expresar la verdad objetiva de las cosas, la hace resaltar cuando declara en 1932: «Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo, que en *El Espectador* (I) aparece taxativamente formulada» [61], y cuyo alcance es, nada menos, que haberse anticipado a la teoría de la relatividad de Einstein: «En la introducción de mi primer *Espectador*, aparecido en 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad, exponía yo brevemente esta doctrina perspectiva, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad» [62].

El pasaje aludido de *El Espectador* es el siguiente: «La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en

[57] *Goethe desde dentro*. Prólogo-conversación, en *Obras* (1936) p.1326.
[58] Ibid., p.1339.
[59] *Conferencias extrauniversitarias*, conf.9.ª, en IRIARTE, o.c., p.180.
[60] *Goethe desde dentro*, en *Obras* p.1326.
[61] *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras* (ed. 1936) p.878.
[62] Ibid., p.906.

mil caras o haces. Desde este Escorial, riguroso imperio de la piedra y de la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer lugar el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El nombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son, ciertamente, y ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo... La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales... La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración» [63]. En otro lugar nos dice que «una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener perspectiva, esto es, en organizarse en diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar» [64].

Pero no se trata solamente de una perspectiva de tipo espacial o temporal, sino que ese perspectivismo, en que va implícito un claro relativismo, tiene raíces más hondas de carácter ontológico. Ortega se muestra reacio a un concepto sustantivista de las cosas. «El ser, la vida, no es sino un conjunto de relaciones» [65]. Nada tiene un ser fijo: «Ni el mundo ni el hombre son; todo está en marcha. Viene de, va hacia, no se sabe aún adónde» [66]. El hombre no es más que *mobilis in mobili*. Lo cual se comprende encajado en un concepto de la realidad a la manera de un torrente vital cósmico, siempre en perpetua marcha y movimiento. «Ha llegado la hora—dice enfáticamente Ortega—de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha» [67]. El ser, el universo, es igual a la vida. «Todo induce a creer que, si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es sólo un momento o pulsación. Ello es que los más agudos problemas biológicos no resultan inteligibles si no se supone esa vida única y armónica en todo el cosmos. Por ejemplo: el hecho de la adaptación mutua entre especies diversas y, en general, la armonía entre

63 *Obras* (ed.1936) p.127-128.
64 *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras* p.906.
65 *Adán en el paraíso* 7.º: OC I p.483. «Cada cosa está constituida por una suma infinita de relaciones» (ibid., 8.º p.483). «Un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de relaciones» (ibid., 9.º p.484). «Cada cosa es una encrucijada: su vida, su ser, es el conjunto de relaciones» (ibid., 6.º p.482). «La esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones» (ibid., 6.º p.481).
66 *Vives*: OC V p.498.
67 *Historia como sistema* VII: OC VI p.34.

todas las especies, sólo comprensible si un principio vital único ha organizado su conjunto, lo mismo que organiza el cuerpo de cada individuo» [68].

De aquí se deriva una consecuencia que afecta no sólo a la filosofía, sino también a la noción misma de la verdad. «Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla adquiere movilidad y fuerza de transformación» [69]. Razón vital, raciovitalismo, son nuevas expresiones que aparecen en la filosofía orteguiana, y que se presentarán como la fórmula más acabada de su actitud filosófica.

La razón vital.—El hombre es un ser peculiar. Su realidad radical es su vida, en lo cual coincide con todos los grados biológicos inferiores que le preceden en la jerarquía del ser (vitalismo). Pero no es una vida ya puramente zoológica ni vegetativa, sino que tiene como distintivo un grado más, en que, en mayor o menor dosis, se le sobreañade la razón. Esta razón no sirve para diferenciarlo esencialmente de todos los seres inferiores en la jerarquía ascendente de las formas vitales. Por esto no es suficiente para poderlo definir como «animal racional». Pero sí constituye un nuevo instrumento vital que le permite ampliar enormemente sus posibilidades de todo género e incluso crear a su vez nuevas formas de vida: social, política, artística, filosófica y, en una palabra, *cultura*.

Sin embargo, el hombre no debe olvidar que su razón es un producto vital, un instrumento de que le ha dotado la vida en su desarrollo creador. «No debe olvidarse que el intelecto, por muy inmaterial que sea y por muy sublime misión que se le asigne, es una función biológica como otra cualquiera y, por lo tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales» [70]. «El pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse. Si la vida no fuera en su raíz un encontrarse extraviado en un contorno cuyas vías desconoce y

68 *Vitalidad, alma y espíritu* IV, en *Obras* (1936) p.504. Cf. *Adán en el paraíso* 5.º, 6.º: OC I p.480-482.
69 *El tema de nuestro tiempo* X: OC III p.201.
70 Prólogo a la trad. de Vorländer: OC VI p.293.

donde no sabe cómo ha caído ni cómo podrá salir, el pensamiento no existiría, y la máquina intelectiva del hombre, o no habría llegado a desarrollarse, o yacería atrofiada en los desvanes del organismo»[71]. En cambio, teniendo en cuenta que la realidad radical es la vida, esta «consideración transforma radicalmente la idea tradicional del conocimiento. De ser una facultad congénita del hombre, y por lo mismo inalienable y permanente, pasa a ser vista como una forma histórica a que la vida humana llegó en virtud de ciertas peripecias que antes había sufrido»[72].

Por esto la razón debe emplearse vitalmente, en estrecho contacto con la vida, y no como un instrumento puro desligado de su propia e intrínseca naturaleza. La razón pura debe ceder su puesto a la razón vital. La razón pura, desligada de la vida, es una aberración. La razón es vital y, por lo tanto, su uso debe también ser vital (raciovitalismo). «El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo»[73]. Ni vitalismo, ni racionalismo, sino raciovitalismo. «Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo, pero nadie ha intentado pensar juntas, como en esa fórmula se propone, las expresiones «razón» y «vital». Nadie, en suma, ha hablado de mi raciovitalismo. Y aun ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrían entenderlo?»[74]

De aquí se deriva una consecuencia. «No hemos venido a la vida para dedicarla al ejercicio intelectual, sino viceversa, porque estamos, queriéndolo o no, metidos en la faena de vivir, tenemos que ejercitar nuestro intelecto, pensar, tener ideas sobre lo que nos rodea; pero tenerlas de verdad, es decir, tener las nuestras. No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés, la inteligencia, la ciencia, la cultura no tienen más realidad que la que les corresponde como utensilios para la vida. Creer aquello es caer en el vicio intelectualista que ha sido causa varias veces en la historia del fracaso de la inteligencia»[75]. «La razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre que éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemá-

71 Prólogo a la edición de *Obras*: OC VI p.164.
72 *Carácter histórico del conocimiento*: OC V p.533.
73 *El tema de nuestro tiempo* VI: OC III p.178.
74 *Goethe desde dentro*: OC IV p.404. «La irracionalidad de los principios en la cua ldesemboca el racionalismo... proviene de que se entiende por razón la *razón pura*, la razón *sola* y aparte; pero desaparece si se funda la razón *pura* en la totalidad de la *razón vital*... Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como *racio-vitalismo*. Ahora bien, esta fusión e integración es la que *El tema de nuestro tiempo* plantea» *(Guillermo Dilthey y la idea de la vida* IV: OC VI p.167 nota).
75 *En torno a Galileo* lec.7: OC V p.88.

tica realidad que es su vida. Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que formamos para responder al ataque»[76]. «El conocimiento, en sentido estricto, consiste en ensayar la solución del misterio vital, haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos»[77].

Todo lo cual no es más que una consecuencia de haber establecido previamente que la vida es la realidad radical y a ella deberán someterse y ponerse a su servicio todas las formas vitales que de ella resulten y será también el valor supremo que debe prevalecer sobre todas. Damos por supuesto que no se trata de una vida puramente biológica, lo cual nos llevaría a consecuencias un poco peligrosas. Pero no era tan necesario sustituir la vieja fórmula aristotélica y estoica de la «vida racional», como típica del hombre, en que se cargaba el acento sobre lo racional sin que por esto la razón se pusiera en contra de la «vida», sino todo lo contrario, en vez de poner de relieve la sumisión de la razón a la vida.

Historicismo.—El torrente vital unitario—la vida, ¿Dios?—no es estático, sino dinámico. Es un hacerse incesante y creador a lo largo del tiempo. Así, pues, la temporalidad y, como consecuencia de ella, la historicidad, es un constitutivo esencial del hombre. El hombre no tiene una esencia fija ni una naturaleza hecha, estática y permanente, sino que tiene historia. Se va desarrollando en función de su temporalidad y de su capacidad de hacerse dentro del margen de libertad que le permite el irse arrastrando dentro del inmenso torbellino vital.

«El hombre no tiene naturaleza; nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo de ser propio de una realidad cuya sustancia es precisamente la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable—a una naturaleza—, está en franquía de ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera... Al no poseer el hombre naturaleza y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta. Consiste en pura movilidad y agilidad. Ahora es y hace tal cosa, porque antes fue e hizo tal otra, y para ser y hacer mañana otra tercera. Todo en él, pues, viene de algo y

76 *Rebelión de las masas* XIV: OC IV p.235-6.
77 *Carácter histórico del conocimiento*: OC V p.530.

va a algo. Está siempre en viaje, *in via*» [78]. El hombre es *mobilis in mobili*. De aquí que la razón del hombre no deba ser una razón pura, sino una razón vital o una *razón histórica*.

Nuevas formas vitales.—El ser es vida, y la vida es el torrente vital único, la realidad radical primaria y única de cuya inexhausta fecundidad todo tiene que salir necesariamente. Del fondo oscuro de la biología brotan todas las realidades particulares: el mundo y el hombre. Pero, una vez llegado el desarrollo o la evolución biológica al grado superior de la vida humana, de ésta siguen brotando al hilo temporal de la historia otra serie de formas vitales, todas ellas enraizadas en la biología como realidad primordial: la religión, la moral, la ciencia, el arte, la belleza, la justicia y, en una palabra, la cultura. Ninguna de ellas tiene valor trascendente. Todas son vitales y, por lo mismo, temporales, relativas, accidentales y convencionales, como valores que primeramente se independizan y después se presentan como trascendentes. No hay ninguna diferencia esencial entre materia y espíritu, entre lo zoológico y lo racional. «Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no» [79].

Como ejemplo del modo de formarse esos valores podemos fijarnos en la descripción que Ortega hace de *la justicia*: «Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo: entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, nuestro sentimiento destaca uno donde encuentra la peculiar cualidad llamada justicia. Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido. Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica no tiene orgánicamente más ni menos valor que la secreción pancreática» [80]. «Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo inclusa la exigencia de lo que debe ser. Lo justo debe ser cumplido aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral,

[78] *Vives* I: OC V p.496.
[79] *El tema de nuestro tiempo* IV: OC III p.167.
[80] Ibid., p.167.

belleza, son cosas que valen por sí mismas y no sólo en la medida que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que las cosas se producen, además de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria que nos hace referirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad [81].

«Lógica, ética y estética son literalmente tres prejuicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología y, libertándonos del lacustre artificio, va labrando la cultura libérrimamente, racionalmente, sin intervención de místicas sustancias ni otras revelaciones que la revelación positiva, sugerida al hombre de hoy por lo que el hombre de ayer hizo. Los pre-juicios de los padres producen una decantación de juicios que sirven de pre-juicios a la generación de los hijos, y así, en denso crecimiento, en prieta solidaridad a lo largo de la historia. Sin esta condensación tradicional de pre-juicios no hay cultura» [82].

No obstante, Ortega no siente muy fuerte la tentación roussoniana de retorno a un estado natural primitivo ni le interesa perder los convencionalismos ni los pre-juicios en que se halla asentada secularmente nuestra cultura. Más bien los prefiere, porque en su superficialidad halla también una verdad, si no tan auténtica, por lo menos más cómoda, amable y exquisita que la rudeza del hombre natural, más lejano de nosotros, pero también más cercano al gorila y al orangután. Con leve sonrisa irónica aconseja: «No, no seamos sinceros, ni espontáneos, ni románticos, suplantemos nuestro *yo* real por un *yo* normal compuesto de tan exquisitas superfluidades... Frente a todo esto, opongámonos a la clásica ironía y finjámonos europeos, defensores de las ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética, la estética y la *bonne compagnie*. Después de todo nada se pierde por probar. Como la función crea el órgano, el gesto crea el espíritu, y una postura digna facilita la dignidad. La materia no es nada: el orden, la medida, la ficción, lo convencional, la postura, son todo. Debemos exclamar como una vez Renán: «Me gusta ponerme de rodillas delante de nada» [83].

[81] Ibid., p.167.
[82] *Personas, obras, cosas*: OC I p.473.
[83] *Personas*, etc.: OC I p.463.

La cultura.—La vida es la realidad radical, de la que brotan todas las formas vitales en sus maneras más diversas. La forma más general, que las comprende todas, es la cultura, la cual viene a constituir el remanso, la ordenación, el encauzamiento de la vida primitiva, salvaje y caótica. Es un «estuario construido para que en él circule la vida»[84]. «Lo íntimo de la cultura es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo». «Los organismos por la cultura creados—ciencia o moral, Estado o Iglesia—no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida. Pero acontece que esas construcciones instrumentales pierden a veces su condición de conexión con la vida elemental, se declaran independientes y aprisionan entre sus muros la vida misma de donde proceden. El río se abre un cauce, y luego el cauce esclaviza al río». Cuando esto sucede, «el instinto radical de vitalidad se revuelve sobre sí mismo, da unas cuantas embestidas a los tinglados de la cultura y propone a los hombres como salud el retorno a la naturaleza originaria, a la simple e inmediata. Eso es el cinismo y esa es su clara misión histórica. No hay renacimiento posible si no se vuelve a nacer. Y nacer es naturarse, volver a la naturaleza, retornar de la cultura hecha farsa. Todo renacimiento parece exigir un instante de inmersión en el salvaje inicial que el hombre lleva dentro».

Ortega estima sobremanera la cultura, pero reprocha a sus maestros alemanes (Cohen, Natorp, Rihel, Windelband, Rickert) por haberla endiosado. «Como el francés del siglo XVIII fue «progresista», el alemán del siglo XIX ha sido «culturalista». Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades; y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice «Idea» (Hegel), «Primado de la razón práctica» (Kant, Fichte) o «Cultura» (Cohen, Windelband, Rickert). Esta división ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que sólo puede existir junto—ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino—trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los ingentes derrumbamientos. La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas»[85].

La vida, como realidad primordial, tiene una primacía absoluta sobre todas las formas vitales que de ella se derivan más

[84] *El Espectador*, en *Obras* (1936) p.182.
[85] *El tema de nuestro tiempo* VII: OC III p.186.

o menos lejanamente. De aquí resultará el principio orteguiano del primado de la vida, que aplicará inexorablemente a todas las zonas de la realidad más o menos artificial que ha sido creada por el mismo desarrollo vital. Ortega no es un filósofo «culturalista», a la manera de sus maestros, que tan acerbamente acaba de criticar. No es la vida para la cultura ni para ninguna de las formas vitales derivadas, sino todo lo contrario: todas ellas deberán ponerse al supremo servicio de la vida. «No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura; sino, al revés, la inteligencia, la ciencia, la cultura no tienen más realidad que la que les corresponde como utensilios para la vida»[86]. «La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente reacciona ante esa sensación de naufragio y perdimiento; trabaja por encontrar en la selva vías, caminos, es decir, ideas claras y firmes sobre el universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas, es la cultura en el sentido verdadero de la palabra: todo lo contrario, pues, de ordenamiento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento»[87].

«Pero la cultura va regida por la vida como tal, y tiene que ser en todo instante un sistema completo, integral y claramente estructurado. Es ella el plano de la vida, la guía de caminos por la selva de la existencia»[88]. El culturalismo es la decadencia o la adulteración de la cultura, en que se comete la inversión de que, en lugar de ser la cultura para la vida, sucede lo mismo que en el intelectualismo, que la vida es sometida y esclavizada a la cultura. «Bajo el nombre, primero de *raison*, luego de ilustración y, por último, de cultura, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más indiscreta divinización de la inteligencia. En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo en los que fueron mis maestros al comienzo del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra desde sus primeros balbuceos ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé beatería de la cultura» *(Ensimismamiento y alteración:* OCV p.309).

Una cosa es la naturaleza, y otra la cultura, que es siempre algo artificial y convencional, y, por lo tanto, diverso y variable. «¿Qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo

[86] *En torno a Galileo* lec.7: OC V p.88.
[87] *Misión de la universidad* I: OC IV p.321.
[88] Ibid., p.343.

espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso... En el momento en que seamos sinceros se erguirá en nosotros el gorila y reclamará sus derechos perentorios: sólo a fuerza de ficciones y de fantasmagorías lo mantendremos encadenado. El romanticismo, el anarquismo, el energumenismo, acaso no sea más que ensayos para justificar la debilidad del hombre en la pugna con su orangután interior» [89].

Otros textos, sin embargo, presentan descripciones más moderadas de cultura, siempre bajo el mismo *leit-motiv* vitalista: «Entendamos por cultura lo que es más discreto: un sistema de actitudes ante la vida que tenga sentido, coherencia, eficacia. La vida es primariamente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura. Como son posibles muchos conjuntos de soluciones, quiere decirse que han existido y existen muchas culturas» [90].

Moral.—Siendo la vida la realidad radical, el hombre, que no es más que un producto del torrente biológico, no puede tener más finalidad que la misma vida. La vida es para vivirse, y nada más. Ortega hace suya esta frase de Goethe: «Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida» [91]. «Mi ética, que tal vez explique en otro curso, se diferencia de las corrientes en que el deber no ocupa en ella el primer papel, sino uno secundario, como sustitutivo de la ilusión cuando ésta falta» [92]. La moral consistirá nada más que en vivir la propia vida, no en puro sentido de biología inferior, sino enriquecida por la multitud de formas bellas creadas por la cultura, con elegancia y con un sentido alegre, deportivo, festival y jovial. La fatalidad en que danzamos encadenados nos deja todavía el suficiente «margen para salir con un gesto airoso y elegante y hacer una vida bella». «Hay que crear nuevas virtudes en el hombre que le permitan vivir enérgica y jovialmente en medio de la radical inquietud. Nuestro lema ha de ser éste: *mobilis in mobili*» [93].

[89] *Personas, obras, cosas. Renan-Libación:* OC I p.461. En otros pasajes presenta la cultura también como algo antinatural, al menos como contrario a lo espontáneo, por lo mismo que es convencional: «La cultura es siempre la negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, ironía» (ibid.: OC I p.460).

[90] *Teoría de Andalucía* p.15. «La cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar sus problemas y necesidades. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que los llamados espirituales» *(En torno a Galileo* lec.6: OC V p.77; cf. p.78; *Meditaciones del Quijote*, medit. preliminar: OC I p.357).

[91] *El tema de nuestro tiempo* X: OC III p.189.

[92] *Curso extrauniversitario* conf.10, en IRIARTE, o.c., p.193-195.

[93] *Vives* I: OC V p.498.

No hay un fin último de la vida. «Kant nos ha disciplinado y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa. Esa realidad definitiva es... una idea» [94]. «Quien durante mil años preguntase a la vida: ¿por qué vives?, y si ésta pudiera responder, diría: vivo para vivir. Procede esto de que la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad. Por esto vive sin porqué, viviendo sin más a sí misma» [95].

Es suficiente con vivir para la vida, y con ser fieles al «imperativo unipersonal». «Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida» [96]. La vida misma es el principio ordenador del mundo. Con lo cual, claro está, quedan descalificadas todas las morales que se oponen al curso espontáneo y vital de la misma vida. Ortega ha dicho lo suficiente, o no ha reaccionado con la suficiente claridad, para dar margen a suponer que, para él, lo biológico es el supremo criterio de moral. «Esto no puede ser, no puede ser: una interpretación de la ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo prueba *ipso facto* su falsedad. Y esa morbosa interpretación de la ética es la vigente desde que Grecia se esfumó como en un ensueño fugaz. Kant conduce hasta lo extremo esta equivocación».

Supuestos estos principios, no tiene nada de extraño ver a Ortega dedicando su admiración a ejemplares biológicos rebosantes, como don Juan, en el cual la cultura biológica se revuelve contra la moral, porque la moral antes se había sublevado contra la vida [97]; César Borgia, que representa el hecho evidente de nuestra continuidad con la carne, y Napoleón, en el cual «la estructura humana dio altísimas pulsaciones». Y, repitiendo su «principio» de la supremacía absoluta de la vida sobre todos los demás «valores», nos dice: «El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética, quienes han de servir a la vida» [98]. Lo cual viene a ser una nueva forma de «finalis-

[94] *Algunas notas:* OC I p.115.

[95] *El tema de nuestro tiempo:* OC III p.189.

[96] *El tema de nuestro tiempo* VII: OC III p.180.

[97] *Obras* (1936) p.859.

[98] *El tema de nuestro tiempo* VI: OC III p.178.

mo»: la vida, fin de todas las cosas, y fin que termina en sí misma, pues nada hay por encima ni por debajo de ella (¿no será ésta una nueva modalidad de «religión»? ¿La religión de la vida, constituida en sustitutivo de Dios, como él reprocha al «culturalismo» de sus maestros alemanes?). En virtud de su «principio» sigue sacando consecuencias: «Volvamos las espaldas a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo: *llega a ser lo que eres*. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber» [99]. Es la ética del tener que ser, sustituyendo a la moral del deber. Una moral libre, espontánea, sin más obligación ni sanción que la de haber sido fieles al impulso biológico de la pura y particular espontaneidad vital. No obstante, Ortega se hace la ilusión de que quizá de esta manera se logrará que el amor vaya ligando «cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial, a fin de que todo el mundo viva en conexión». Asimismo, la cultura está por encima de la moral. «El Estado tiene un deber primario: la cultura; un crimen primario: la ignorancia de sus miembros. Un Estado que tiene por moral pública la conservación de la pureza sexual entre sus individuos, es un Estado visigótico; si encima de esto no reconoce explícitamente, como su ejercicio primordial, el fomento de la sabiduría pública, será un Estado inmoral» [100].

Ortega aplica principios similares a su concepto de la ciencia y del arte. Pero los damos por más conocidos, y vamos a fijarnos en otra forma de vida y de cultura, que es la filosofía.

La filosofía.—Pocas palabras aparecen con tan reiterada insistencia a lo largo y lo ancho de la obra orteguiana, y pocas también quedan al final con un perfil tan vago, tan impreciso e indefinido, sin que acabemos de enterarnos qué quiere decir con ella Ortega. Es una de las pocas nociones a la que dedicó expresamente un curso especial de diez lecciones, a través de las cuales buscamos en vano una definición precisa de qué es filosofía, en qué consiste en último término la actividad filosófica en cuanto tal y en qué se distingue de otras tareas o faenas humanas.

Unas veces la define en profundidad: «Sólo hay una cosa

99 *España invertebrada* p.2.ª: OC V p.101-102.

100 Cf. J. IRIARTE, *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina* p.205: «Momentos hay en que he dudado de la austeridad del joven Ortega, y uno de ellos es cuando le he oído censurar al Estado en sus afanes moralizadores, llegándonos a decir, como un pervertido cualquiera, que «la castidad es una divina virtud de la cual suelen burlarse los espíritus generosos» *(La Moral visigótica:* Faro, 10 mayo 1908)». Cf. p.209.

aún más íntima que el amor: la que pudiera llamarse sentimiento metafísico, o sea la imprecisión radical, última, básica que tenemos del universo» [101].

Otras la define en altura: «La filosofía sólo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. Pertenece a la fauna de grandes altitudes y necesita viento fino de las sierras, un poco enrarecido y de gran sutileza» [102].

Otras aparece más bien como labor de superficialidad: «Filosofar es afán de superficialidad, ponerse la luz y no sumirse en lo oscuro, jugar con las cartas vueltas» [103].

En unos pasajes presenta a la filosofía como una tarea exquisitamente vital, cuyo objeto primordial es el preocuparse por la vida misma. En otros, como «el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de desocuparse, de desvivirse, de desinteresarse. Pero este desinteresarse en lo que la cosa es en sí misma, dotarla de independencia, ponerme yo a mirarla desde ella misma y no desde mí».

Unas veces la contrapone a las ciencias particulares y da a la filosofía un matiz que la equipara a la teología: «Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son al mismo tiempo los primeros de la gran ciencia de Dios» [104]. (Podría advertirse que la teología es una ciencia que, ciertamente, continúa la línea de las ciencias físicas particulares, que indagan sobre las cosas intramundanas, pero que, a su vez, no es una ciencia general, sino particular, con un objeto particularísimo, que es Dios.)

En ocasiones la presenta como el sustitutivo que llena el hueco que deja la fe al marcharse: «Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres. Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire; por lo tanto, desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece, no hay filosofía» [105]. «Si no filosofa, no se sostiene sobre el mar de dudas en que ha caído al desaparecer la fe, y entonces cae hasta el fondo, que es el fondo de la desesperación». Es una manera personal—¿autobiográfica?—de interpretar las relacio-

101 *Elección en amor*, p.2.ª: OC V p.603.

102 *Ni vitalismo ni racionalismo:* OC III p.270.

103 *¿Qué es filosofía?:* OC VII p.406.

104 *Dios a la vista*, en *Obras* p.213.

105 *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Bréhier:* OC VI p.404-405.

nes entre la fe y la filosofía, pero que carece de comprobante en la historia de la filosofía, en que aparecen numerosos filósofos que han compaginado perfectamente su fe con su filosofía.

En unos pasajes acentúa el carácter de la filosofía como búsqueda e investigación. «En Grecia, la ciencia mostraba a la intemperie su estricto existir en pura búsqueda, trabajo creador, investigación» [106]. Es verdad tanto en Grecia como en todos los demás países. Pero ningún griego ni ningún filósofo se propuso deliberadamente mantenerse en perpetuo estado de pura investigación renunciando a llegar a algún término en sus indagaciones.

Otras veces pone de relieve su carácter histórico. No hay filosofía, sino sistemas: «La consideración de las doctrinas como meramente doctrinas las destemporaliza, y así resulta que nos son expuestas las filosofías de veintiséis siglos en un mismo plano de tiempo, es decir, como actuales... Se los trata como contemporáneos al no hacernos ver que la entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que les da su auténtico sentido es la fecha» [107]. «El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y por eso una filosofía es la verdadera, no en cuanto es definitiva—cosa inimaginable—, sino en cuanto lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el progreso hacia ella misma. La filosofía es así historia de la filosofía, y viceversa». En virtud de este historicismo resulta que no hay verdad absoluta en la filosofía: «Esto significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error, la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error, es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. La perspectiva histórica cambia una vez más».

No hay que desligar la filosofía de la vida. «La doctrina filosófica, eso que está en los libros, es sólo la abstracción de la auténtica realidad 'filosofía', su precipitado y cuerpo semimuerto. El ser de la filosofía es lo que hace el filósofo: filosofar, una forma del vivir». Tampoco hay que separarla del tiempo y del espacio. «Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital

106 *Misión de la universidad* III: OC IV p.337.
107 *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Bréhier:* OC VI p.393-418.

de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla adquiere movilidad y fuerza de transformación» [108].

Cada uno debe hacerse su propia filosofía. «El filósofo auténtico que filosofa por íntima necesidad, no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego, haciendo la suya, hasta el punto de que es su síntoma más cierto verle rebotar de toda filosofía que ya está ahí, negarla, y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar... Todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació» [109]. Todo lo cual es excesivamente favorable al relativismo de la filosofía, pero equivale a negarle el carácter de estabilidad y necesidad y de universalidad y, por consiguiente, el de ciencia. «Para adquirirlos efectivamente es menester que los aniquilemos, que rehagamos hacia atrás el movimiento que sus inventores hicieron hacia adelante cuando los crearon. No hay modo de rehacer una filosofía, y, en

108 *El tema de nuestro tiempo* X: OC III p.201. Podrían multiplicarse estas descripciones orteguianas, un tanto inconexas entre sí, sobre el sentido de filosofía y filosofar. Extractemos por vía de ejemplo algunas fórmulas más, tomadas sobre todo de sus lecciones de 1929, que se recogen en *¿Qué es filosofía?*, compilación póstuma ahora publicada en el tomo VII de *Obras*, siguiendo el reciente estudio de C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* (Madrid 1968):

«La filosofía es, por lo pronto, meditación de nuestra vida» *(¿Qué es filosofía?:* OC VII p.406). Y «vida es lo que somos y hacemos» (p.413), «lo que hacemos y nos pasa» (p.414). Es decir, la vida individual como realidad radical y el filosofar como hecho vital, no como teoría (Morón, o.c., p.128).

«La filosofía es *aletheia*, es *averiguación* (OC IX p.399ss).

«Ocurre que la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, *pregunta por el ser*» (OC IV p.54).

En 1905, desde Alemania: «La filosofía no es nada en sí, a hablar claro: es sólo un procedimiento químico con que tratar una primera materia extraña a ella y esenciarla. Es decir, que el filósofo tiene que buscar su materia en una ciencia especial. *Sólo ahondar y ahondar y llegar hasta el mismísimo fondo de una cosa especial*, de una ciencia, da al filósofo el secreto universal... Hoy ya no es posible otro filósofo, otro pensador, que el hecho sobre una ciencia de esas, el sabio especial. Ahora que hace falta mantener siempre el espíritu a temperatura filosófica, y no ser un erudito o un mero botánico o geólogo. Considere todos los hombres de este siglo que han dejado cosas rumiables tras de sí: todos han partido de una sabiduría especial. Ahí van los filósofos: Humboldt, Renan, Schopenhauer, Nietzsche: los naturalistas Darwin, el otro Humboldt, etc.» (OC VIII p.6-7).

«La filosofía no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sinrazón de capricho. Es *tonstitutivamente necesaria al intelecto.* ¿Por qué? Su nota radical era buscar *el todo como tal codo*. Mas ¿por qué ese afán? Por esta sencilla razón: todo lo que es y está ahí, cuando nos es dado, presente, patente, es, por su esencia, *mero trozo*... y no podemos verlo sin prever y echar de menos la *porción que falta*» (OC VII p.330).

«La filosofía nace de la aspiración *a abarcar intelectualmente el universo*, el principio lógico y metódico de sus ideas. Extrañará a los más disertos en materia filosófica que a ese imperativo de abarcar todo le llame principio lógico. La lógica—inveteradamente—no conoce más principios que el de identidad y contradicción, de razón suficiente y del tercio excluso. Se trata, pues, de una heterodoxia que ahora no más deslizo como anuncio. Ya veremos, cuando le llegue el turno, el sentido grave y las razones enérgicas de esta heterodoxia» (OC VII p.338).

«Y esto es la filosofía, antes que un sistema de doctrinas cristalizadas: una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas» (prólogo a *Pedagogía general...* de Herbart [1916]: OC VI p.266).

«La filosofía es una aspiración, un afán».

«Esto significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error—la nuestra como las demás—. Pero, aun siendo un error, es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo» *(Dos prólogos:* OC VII p.206).

109 *Prólogo a la História de la Fil. de Bréhier:* OC VI p.401-402.

general, la filosofía, si no ha sido previamente y a fondo desarticulada, como no se conoce una máquina si no se la desarma pieza a pieza. Cuanto más largo sea el pasado filosófico, cuanto mayor sea la riqueza de nociones, métodos, teorías que hayamos tesaurizado, más inexcusable es reconquistar la pobreza inicial, aquella radical menesterosidad que fue el hontanar de que brotó su ulterior abundancia. Este fiero regreso hacia su fuente original en que se van desmenuzando, triturando todos los sistemas para asistir de nuevo a su ejemplar nacimiento, es en propia sustancia la historia de la filosofía»[109*].

La filosofía no puede ser puramente teorética, ni dogmática, sino esencialmente vital y, por lo mismo, problemática. Ante todo se hace problema de ella misma y de su propio objeto. Vive en «un peculiar dramatismo y tono de heroicidad intelectual». «Lo primero que ocurriría fuera definir la filosofía como conocimiento del universo... Pero el universo, en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta, no sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que, como una vasta y vaga gesticulación, oculta más bien que enuncia este concepto riguroso: *todo cuanto hay*. Eso es, por lo pronto, el universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque, cuando pensamos el concepto *todo cuanto hay*, no sabemos qué sea eso que hay. Lo único que pensamos es un concepto negativo, a saber, la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal. Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla del universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor: el filósofo ignora cuál es su objeto, y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera, y, por lo mismo, el único que se basta. Pero precisamente ninguno de los objetos conocidos o sospechados posee esta condición. Por lo tanto, el universo es lo que no sabemos, lo que en su contenido positivo absolutamente ignoramos. En otro giro podíamos decir: a las demás ciencias les es dado su objeto; pero el objeto de la filosofía como tal es precisamente lo que no puede ser dado, porque es todo; y, porque no es dado, tendrá que ser en un sentido muy esencial 'el buscado', el puramente buscado. Nada hay de extraño en que la ciencia misma, cuyo objeto hay que empezar por buscar, es decir, que hasta como objeto y asunto es ya problemática, tenga una vida menos tranquila que las

109* Ibid., p.402.

otras y no goce a primera vista lo que Kant llamaba *der sichere Gang*. Este paso seguro, tranquilo y burgués no lo tendrá nunca la filosofía, porque es puro heroísmo teorético»[110].

Es éste el pasaje quizá más expresivo en que Ortega nos manifiesta su concepto de la filosofía, concepto que viene a coincidir con el que Zubiri expone en su prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías. Todo él va en función de la contraposición entre las ciencias particulares, de un lado, y la filosofía, de otro, como saber de totalidad, que aspira a un objeto imposible, que es al conocimiento del todo, del universo. Por nuestra parte, creemos que la dificultad se disipa en gran parte si prescindimos de esa contraposición entre «ciencias» y «filosofía» y admitimos la identificación entre «ciencia» y «filosofía», en el sentido en que tradicionalmente se vino entendiendo hasta el siglo pasado. La «ciencia» aspira a un saber de totalidad, a conocerlo *todo*, todo lo que hay, no solamente el universo físico, sino también a Dios, que está fuera del universo. Y a esto responde la articulación de sus diversas partes o «ciencias», cada una de las cuales tiene un sector propio y específico, en que puede indagar, y ha indagado a lo largo de la historia, en la medida en que es posible a la inteligencia humana. Todas las ciencias han sido y siguen siendo «buscadas», y en esto no se diferencian unas de otras, si bien los resultados no son tan satisfactorios en unas ramas y en otras. Es exactamente el mismo el problema de la «ciencia» y el de la «filosofía», tomadas como generalidad o como expresión genérica del saber. Y es también exactamente el mismo el problema de sus divisiones articuladas en diversas ramas de «ciencias», cada una con un objeto propio y específico, conforme al cual le corresponde indagar sobre una parte de la realidad. Ya hemos hablado anteriormente de este tema, y creemos que, enfocado de esta manera, el problema de la «filosofía» pierde en gran parte su oscuridad y queda reducido a una investigación orgánica de la realidad, repartida entre las distintas ramas de que consta, la «ciencia» o la «filosofía».

La religión.—Si la vida es la realidad radical y, por otra parte, no se afirma la existencia de un Dios personal, carece de todo sentido un concepto de la religión en cuanto conjunto de las relaciones del hombre para con Dios. La religión, lo mismo que todas las demás formas vitales, no será más que una de tantas manifestaciones o productos del desarrollo de la vida humana. ¿Sale la religión de la cultura, o sale la cultura

110 *Por qué se vuelve á la filosofía* V: OC IV p.106-7.

de la religión, o de la religiosidad? Ortega afirma las dos cosas en dos textos de fechas distintas. En las *Meditaciones del Quijote* dedica un breve párrafo a presentar la religión como una forma insuficiente de la cultura: «Por el contrario, la superfetación de lo problemático, de lo oscuro de la vida, hace de la religión una forma insuficiente de la cultura. Frente a lo problemático de la vida, la cultura representa el tesoro de los principios. Podremos disputar sobre cuáles sean los principios suficientes para resolver aquel problema; pero sean cuales quiera, tendrán que ser principios. Y para poder ser algo principio tiene que comenzar por no ser a su vez problema. Ahora bien, los principios religiosos son problemáticos en grado superior a la vida misma, que tratan de esclarecer y sustentar. Al fin y al cabo, la vida se nos presenta como problema, pero como un problema soluble o, cuando menos, no insoluble. La religión nos propone que lo expliquemos por medio de misterios—es decir—de problemas formalmente insolubles. El misterio nos lleva de lo oscuro a lo tenebroso. El misterio es la lujuria de la mental oscuridad» [111].

En un ensayo anterior, sobre *El Santo*, de Antonio Fogazzaro, dice lo contrario, si bien tiene el interés de ser uno de los escasos pasajes en que Ortega descorre un poco el velo sobre sus sentimientos acerca del catolicismo, más o menos lindantes con el modernismo. «La criatura liviana y de ánimo fofo piensa que el mundo, en su tremenda fatalidad, es un inmenso juguete, una diversión metafísica... El hombre respetuoso piensa, en cambio, que es el mundo un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución. Y ahora os pregunto: ¿qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa» [112].

«Algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad; sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas. Todo hombre que piense que «la vida es una cosa seria», es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo». «Porque es lo cierto que, sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad».

[111] *Obras* (1936) p.45.
[112] *Sobre «El Santo»:* OC I p.431-436.

Ortega califica de «profundamente chabacana» la actitud de un ateísta que le confesaba que él «había nacido sin el prejuicio religioso». «Yo no concibo que ningún hombre que aspire a henchir su espíritu indefinidamente pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo». Lo malo es que, al explicar en qué consiste la religiosidad, la reduce simplemente a un «sentido religioso». «Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles, y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. ¿No compadecemos al hermano nuestro falto de sentido estético? A este amigo mío ateísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto en que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino» [113].

Y refiriéndose al libro de Fogazzaro, confiesa: «Yo debo gratitud a este libro: leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica..., ha reanimado algunas cenizas que acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca. Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos? ¿No podríamos gozar de esas blandas albricias con que obsequia la fe a quien visita? Son estas albricias un consuelo plenario para la grande melancolía y una disciplina más prieta para la voluntad; ¿no han de ser apetecibles? [114]

Dios.—En todo sistema de fondo panteísta no queda lugar para un Dios personal y trascendente. No es extraño, por lo tanto, que Ortega haya soslayado o escamoteado la cuestión con un deliberado silencio, roto en pocas ocasiones, y casi siempre para disparar algún dardo más o menos irónico, a veces de escaso buen gusto, contra los conceptos de Dios

[113] OC I p.431.
[114] OC I p.430-431.

que aparecen en las distintas religiones positivas, y en concreto en el cristianismo [115].

Culturalismo.—Y, claro está, en un sistema semejante, la filosofía, en lugar de empeñarse en la dura tarea o en la ingrata faena de penetrar en las zonas oscuras del origen y el destino del mundo y del hombre, del sentido del ser, de la existencia y naturaleza de Dios, de la moral humana, en que han gastado su trabajo y se han jugado su prestigio tantos grandes filósofos, puede permitirse el lujo de prescindir de grandes y costosas lucubraciones sobre unos temas tan ingratos

115 Los textos sobre ello no son muy numerosos en la copiosa producción de Ortega, pero son bastante explícitos en esta línea panteísta. Y también los juicios negativos de los intérpretes de Ortega, salvo algunos de tendencia muy favorable a él (Aranguren, Marías, Larraín Acuña, Gaete, P. Walgrave). Mencionemos uno de los más recientes, C. Morón Arroyo *(El sistema de Ortega y Gasset* p.418-421): «En Ortega, Dios no aparece nunca como persona existente. En su juventud tiene el prurito de negar abiertamente; en su madurez, más comprensivo con otros tipos de vida—por ej., la del creyente—y más consciente de su circunstancia española, soslaya siempre el problema». En el hablar orteguiano sobre Dios..., el Dios de Ortega es en cada momento de su evolución ideológica una cosa distinta, en consonancia con esa evolución.

1910: «Dios es la cultura... Dios es lo mejor del hombre... la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia...» (OC I p.135).

1914: «Dios es la perspectiva y la jerarquía» (OC I p.321), es decir, la pura ley de organización de las realidades limitadas. Como el sistema de Ortega, Dios se subjetiviza...: «Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre» (1915: OC II p.548).

1923: Se acentúa el aspecto perspectivista: «Dios es también un punto de vista» (OC III p.202).

1932: «Dios está dentro de sí, flota en sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo... de ser sí mismo. En rigor, para Dios no hay un dentro ni un fuera, porque no vive» *(Goethe desde dentro:* OC IV p.426). En lenguaje existencialista, Ortega juega ahí el juego de Heidegger: «Dios es, pero no existe».

«En la interpretación orteguiana de los misterios de fe, el cristianismo es para Ortega una mitología, por de pronto, como cualquiera otra. En 1910 pedía el derecho a una «interpretación laica» del símbolo cristiano, citando a Hegel. No hay constancia en sus escritos de que jamás cambiase esa visión»... (siguen textos con la interpretación simbólica de distintos dogmas).

«La interpretación del cristianismo como fenómeno histórico sufre en la obra de Ortega una evolución paralela». En sus primeros años, el cristianismo es visto como una fuerza histórica positiva en el progreso de la cultura, pero que necesita purificar sus mitos en consonancia con la ciencia, para no ser un incentivo de oscurantismo. En *El tema de nuestro tiempo,* el cristianismo se ve como fuerza disgregadora de la vitalidad humana por haber enseñado que la vida de la tierra no tiene valor sino en cuanto camino para el cielo» (OC III p.183ss).

De igual suerte, J. Iriarte *(Ortega y Gasset, su persona y su doctrina* p.205-219) constata, siguiendo a Von Taube, el sentido panteísta, o de pura ficción, cifra de nuestras creencias, símbolo de la vida universal, que tiene el Dios de Ortega, y afirma que en la cristología de Ortega andan mál mezclados el Jesús del Evangelio, el de Renán, divinamente humano, y el de Hegel, realización suprema del hombre.

Todo ello se comprueba por los textos recogidos por el P. Ramírez *(La filosofía de Ortega Gasset* p.146-148): «Las más sabias y nobles teodiceas modernas son teodiceas sin Dios, como las más ciertas psicologías son psicologías sin alma». (En «El Imparcial», 10-2-1910). «Dios, en efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas» *(Adán en el paraíso* 5.°: OC I p.480). Un texto claramente panteísta se encuentra en su obra más filosófica, *El tema de nuestro tiempo:* «Dios es el símbolo del torrente vital», a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida... Sostenía Malebranche que, si nosotros conocemos alguna verdad, es porque vemos las cosas en Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad» (OC III p.203). Y en fin: «El afán de absolutismo que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. El error está en que crea lograrlo. Pero, aun convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo absoluto. Se trata de una función esencial a la constitución de su mente» *(Guillermo Dilthey y la idea de la vida* 5: OC VI p.213). «El persa, el asirio, el hebreo, no fueron conocedores, *porque creían que la realidad era Dios. Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija;* es pura y absoluta libertad, ilimitado albedrío» *(Carácter histórico del conocimiento:* OC V p.535). Cf. *Meditaciones del Quijote,* medit. preliminar 12: OC I p.357.

y tenebrosos, y cultivar otros paisajes más fáciles, más luminosos y agradables para un público menos exigente. «¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!» El filósofo, nacido «para mirar devotamente las cosas humanas», puede afinar su retina y dedicarse a la labor cultural de ir captando con su sensible objetivo fotográfico las cosas circundantes, las curiosidades históricas, las anécdotas ingeniosas, las novedades artísticas, estéticas, las costumbres y usos de los hombres, pasados y actuales, derrochando ingenio, agudeza y oportunidad. Dejando los temas oscuros, es preferible vivir la fluencia presente de la vida, sin preocuparse de un pasado—ignoto—ni de un porvenir más ignoto todavía. De esta manera la oscuridad de la filosofía corriente puede convertirse en una «claridad hasta la ingravidez y liberación de toda calígine». Imperativo orteguiano de claridad, que es «la cortesía de los filósofos», lograda a costa de soslayar las zonas abisales y de moverse en una región en que las cosas circundantes multiplican sus destellos y su fosforescencia, sin necesidad de tener que interrogarlas a fondo sobre su qué, su cómo y su porqué.

Cuando se da cima a la labor de repasar la densa y copiosa serie de volúmenes en que sus editores han recogido la obra completa de Ortega, el lector no puede sustraerse del todo a un sentimiento un poco indefinido. Apresurémonos a dejar asentada nuestra profunda admiración hacia el escritor, una de las plumas próceres, más gallardas, ágiles, flexibles y ricas en toda la gama de matices de nuestro siglo. Rindamos también nuestro homenaje a su cultura enciclopédica, a su finísima receptividad incansable, captadora de las novedades más auténticas e incitantes, al espectador atento y sagaz del fluir de la vida de su tiempo, al orfebre que poseyó como pocos el difícil arte de engarzar las gemas más vistosas para hacerles dar las irisaciones más insospechadas.

Valoremos asimismo en su justa medida la labor de un hombre que, en un ambiente no demasiado propicio, además de mantener vivo durante su larga vida de escritor el frescor inmarchito de su estilo, abrió a los españoles no sólo las frondosas avenidas de su propia obra, sino también amplios ventanales hacia el exterior, espoleando su curiosidad para enterarse de lo que en el orden filosófico y cultural sucedía más allá de nuestras fronteras. En estos y otros muchos aspectos la obra de Ortega es positiva y merecedora de la gratitud y el reconocimiento de todos los españoles. Ortega ha dejado marcada muy honda la huella de su paso por la cátedra universitaria, por la tribuna del libro, de la revista y el periódico.

Las huellas de su «paseo mágico» no han sido solamente «leves depresiones de azar en un terreno blando». Su magisterio se perpetúa, y hace ya varios años que habría sido vano intento pensar o escribir como si él no hubiera pasado por España. Su influjo se extiende a zonas muy amplias y diversas y no se limita tan sólo a quienes pasan por discípulos inmediatos o a quienes se consideran herederos del manto de Elías.

Pero el pensamiento y la obra de Ortega no son de fácil comprensión. Quizá se le podría aplicar la frase de Descartes: «La clairté de mes paroles est souvent trompeuse». La tersura de su prosa, ricamente recamada de imágenes y metáforas, implica con frecuencia matices y profundidades que fácilmente escapan a los lectores poco atentos y avisados. El mismo hubo de lamentar que muchos, distraídos por sus imágenes, habían resbalado sobre su pensamiento. Su misma facilidad y exuberancia como escritor le ha perjudicado como filósofo. En su obra pudiera darse el caso de que tampoco los árboles dejan ver el bosque. Es un poco tentador distraerse en la superabundancia de una fronda tras de la que está precisamente el meollo y la sustancia del pensamiento que él trata de revelar. Incluso algunos de sus intérpretes más destacados, partícipes de su conversación viva y afortunados poseedores de sus confidencias, no sólo escritas, sino habladas, con el buen deseo de acentuar su originalidad como pensador, insisten en lo que en Ortega es secundario, o no pasa de ser una actitud, una manera peculiar de enfrentarse con los problemas, o, en todo caso, una consecuencia de un pensamiento más hondo y más auténtico. Así vemos insistir en su vitalismo, su circunstancialismo, su perspectivismo, su historicismo, su problematismo o su raciovitalismo, como si eso fuera el núcleo, la medula, el meollo de su filosofía, cuando en realidad no pasan de ser actitudes, tomas de posición o, a lo más, métodos más o menos esbozados para llegar a una realidad subyacente más profunda. No en vano declaró él mismo que su obra era «muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital», y que no había grandes posibilidades de que encontrara el ánimo generoso que se esforzara de verdad en entenderla» [116].

Fuera por lo que fuese, Ortega, en vez de elegir el libro técnico, denso, apretado de pensamiento, bien organizado, planeado y articulado en todas sus partes, en que hubiera podido volcar la revelación de su pensamiento, conforme a cualquiera de los diversos tipos corrientes en tratados filosó-

116 *Prólogo*, en *Obras* (1932).

ficos, prefirió la explicación viva y oral en la cátedra durante veinticinco años, en la conferencia de público selecto y reducido, y la escrita en artículos periodísticos y de revista o el género del ensayo. Sus libros no son propiamente tales. Un discípulo suyo atestigua: «Buena parte de la producción de José Ortega y Gasset, desparramada nerviosamente por revistas y periódicos, ha encontrado encaje y acomodo posterior en el recinto más sereno de algún libro» [117].

En sus publicaciones de más *longue haleine*, el lector disfruta dejándose llevar mecido por el encanto de una prosa selecta, en plácido vaivén entre paisajes siempre variados, sugestivos e interesantes, pero sin cuaderno de bitácora, sin advertir un orden ni un plano prefijado de antemano ni una estructura mental rigurosa y disciplinada. Ortega gusta de comenzar lanzándose desde el primer momento *in medias res*, o remontando el vuelo de pronto como un vistoso pájaro, pero que se posa, precisamente cuando más interesante resultaba que hubiera proseguido su aérea navegación. Sus libros acaban, pero ninguno termina.

Posee el arte de captar desde el primer momento, no sólo la atención del lector, sino también su benevolencia, desplegando ante su curiosidad el abanico multicolor de temas incitantes. Pero también el lector se desespera cuando, en lugar de oír sonar a tiempo el disparo certero que abata esas aves de hermoso plumaje, ve que el autor las despide o las espanta con un leve gesto de aplazamiento o de displicencia. Sus ideas más importantes suelen saltar de pronto, donde y cuando menos se espera, como también el lector más paciente buscará en vano aquello que parece tendría derecho a encontrar donde sería su lugar propio y oportuno.

En Ortega satisface siempre el escritor, pero no pocas veces defrauda el pensador. Su obra tiene mucho de circunstancial y anecdótico. Abunda excesivamente la locución en primera persona, lo cual resulta muy interesante para un biógrafo, pero no tanto para los que tanto o más que por el mismo autor se interesan por ver cómo aborda, y sobre todo resuelve, los problemas que suscita, una vez que les ha hecho remontar su vuelo ante nosotros. Este carácter elisivo de sus escritos ha sido notado por sus discípulos. El mismo Fernando Vela decía en el mencionado prólogo-conversación: «Ortega ha sido el mayor suscitador de temas, también el que ha asesinado más» [118]. Uno de los más adictos del maestro ha recurrido

117 FERNANDO VELA, en *Prólogo a Goethe por dentro:* OC IV p.383.
118 OC IV p.383.

como explicación a la imagen, ciertamente feliz, del *iceberg*, según la cual en cada página o escrito de Ortega hay mucho más oculto en el fondo abisal de lo que visiblemente emerge en la superficie [119]. Puede que así sea, pero con el peligro casi inevitable de que ese fondo arcano quede muchas veces oculto a la sagacidad incluso de sus más calificados intérpretes y comentadores.

El influjo de Ortega.—Es bien sabido que la influencia de Ortega ha sido muy extensa y profunda ya desde los primeros pasos de su vida de escritor. A través de sus propios escritos, de los de sus discípulos y de las numerosas traducciones de obras extranjeras, publicados principalmente por la «Revista de Occidente», el orteguismo se ha difundido en amplios círculos, que de una manera o de otra llegan hasta límites muy lejanos, dentro y fuera de España.

Pero la imprecisión de su concepto de filosofía, que nunca llegó a definir con claridad, la escasez de las expresiones en que aparece esbozado su sistema, la misma dispersión de sus ideas esparcidas por obras sobre los temas más variados, el ejemplo de un estilo y un modo de expresión más literario y culturalista que técnicamente filosófico, son factores que han determinado que Ortega tenga más bien devotos admiradores, imitadores, que discípulos propiamente dichos. La vaguedad con que insinúa su propio sistema ha contribuido—por confesión de él mismo—a que ni siquiera sus más íntimos llegasen a penetrar en lo más genuino de su pensamiento. Ortega ha tenido imitadores de su estilo de escribir, de su modo de hacer, pero no seguidores que continúen, defiendan ni amplíen su sistema. Es decir, a Ortega se le sigue y se le imita en lo que él mismo consideraba como lo más externo, esporádico, circunstancial y periférico de su auténtico pensamiento. Más que discípulos ha tenido y sigue teniendo continuadores, que, a su vez, siguen direcciones bastante diversas. Mencionaremos tan sólo a los más destacados.

FERNANDO GARCÍA VELA (1888-1966).—Natural de Oviedo. Murió en Llanes. Periodista y ensayista, redactor de «El Sol», fiel colaborador de Ortega como secretario de la «Revista de Occidente». Ha dejado una obra un poco dispersa: *Antología de la joven literatura española*, en la revista francesa «Intentions» (1924), donde dio a conocer nombres nuevos de poetas españoles. *El arte al cubo* (1925). *El futuro imperfecto. Circunstancias. Los Estados Unidos entran en la historia. Ortega y los existencialistas* (1961).

[119] J. MARÍAS, *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (Madrid 1960) p.21.25.253.271.322.358.

JOSÉ GAOS Y GONZÁLEZ POLA (1900-1969).—Natural de Gijón. Cursó el bachillerato en el colegio de Santo Domingo de Oviedo, dirigido por los dominicos. Estudió en Valencia y Madrid, donde se doctoró con la tesis: *La crítica del psicologismo en Husserl* (Zaragoza 1933). Fue profesor en Zaragoza y Madrid, donde se afilió al partido socialista, en discrepancia política con la «Agrupación al servicio de la República», fundada por Ortega. Rector de la Universidad de Madrid (1936). En 1939 se trasladó a Méjico, donde ha sido profesor de la universidad. Su obra es muy copiosa, tanto como excelente traductor cuanto como pensador agudo y original. Se le deben magníficas traducciones de Abbagnano, Dewey, Nicolai Hartmann *(Ontología)*, Heidegger *(El Ser y el Tiempo)*, Husserl *(Meditaciones cartesianas, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica)*, Jaspers, Jaeger, Wahl, Luis Lavelle, Huizinga, Spranger y otros. Como obras y estudios originales ha escrito: *La filosofía de Maimónides* (1940), *Dos ideas de la filosofía* (México 1940), *Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía* (México 1947), *Introducción al «Ser y tiempo», de M. Heidegger* (México 1951), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (México 1957), *Confesiones profesionales* (México 1958), *Introducción a la fenomenología, seguida de la crítica del psicologismo de Husserl* (México 1960), *De la filosofía* (México 1962), *Filosofía contemporánea* (Caracas 1962), *Las «Críticas» de Kant* (Caracas 1962). Ya hemos indicado la trayectoria de su pensamiento, en un itinerario que arranca del neokantismo, pasando por los más destacados representantes actuales de la filosofía contemporánea, hasta terminar en una actitud personalista crítica, que desemboca en una especie de escepticismo que equivale a la negación misma de la filosofía.

Nos llevaría muy lejos señalar el influjo efectivo del pensamiento orteguiano en una multitud de escritores actuales. Incluso algo de esa influencia puede apreciarse en políticos como Ernesto Giménez Caballero y hasta en José Antonio Primo de Rivera. Nuestras referencias se han de limitar, sin embargo, a los autores que ya murieron.

CAPITULO XXVI

La escolástica en el siglo XX

Recopilando la labor realizada por las órdenes religiosas en lo que va de siglo, resulta en conjunto una notable contribución a la filosofía, tanto en el aspecto teorético como en el histórico. En el primer tercio del siglo continúan publicándose algunos cursos de filosofía, más o menos conformes a las normas tradicionales. Posteriormente adquieren auge los estudios históricos, centrados principalmente en figuras destacadas de cada Orden, y en los que se ha realizado una labor sumamente meritoria. Más adelante estos estudios se extienden a personajes y a teorías muchas veces totalmente ajenos al campo específico de la escolástica. En el cultivo de la filosofía tienen una función importante las revistas dedicadas con más o menos exclusividad a estudios de este género. Los jesuitas mantienen «Razón y Fe» y «Pensamiento»; los dominicos, «La Ciencia Tomista», «Estudios Filosóficos» y «Studium»; los agustinos, «La Ciudad de Dios», «Religión y Cultura», y la más reciente, «Augustinus»; los franciscanos, «Verdad y Vida» y «Estudios Franciscanos»; los mercedarios, «Estudios». Las colecciones de estas revistas ofrecen en conjunto trabajos e investigaciones muy dignos de tenerse en cuenta en el momento de hacer un balance de la actividad filosófica durante medio siglo a esta parte. Tendremos que limitarnos a hacer un breve elenco de autores y de obras más notables.

Dominicos.—De las cuatro provincias dominicanas que existían en España a principios del siglo XIX solamente subsistió la de Filipinas, con su convento de Ocaña como colegio para formar misioneros para el Extremo Oriente. En 1860 se restauró la provincia de España y volvieron a reorganizarse los estudios. Posteriormente se restauraron las de Bética y Aragón. Esta interrupción de más de medio siglo en la vida conventual e intelectual explica la escasez de figuras notables en el orden científico hasta que se puso en marcha la restauración. Cosa parecida habría que decir de las demás órdenes religiosas.

El P. José María Larroca (1813-91), natural de San Sebastián, fue maestro general de la Orden. Fomentó la restauración del tomismo conforme a la encíclica *Aeterni Patris* y

aprobó la fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Norberto del Prado (1852-1918) fue profesor en la universidad de Friburgo (Suiza). Además de sus escritos teológicos publicó *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgo 1911). Francisco Marín Sola (1931), profesor en Manila y Friburgo. Su labor es fundamentalmente teológica. Escribió *La evolución homogénea del dogma católico* (Valencia 1923), *Respuesta a algunas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina* (Madrid 1926). Pedro Nolasco de Medio (1856-1928). Se ocupó sobre todo de teorías físicas y matemáticas: *Teorías cosmogónicas según la ciencia moderna* (Salamanca 1908), *Relatividad y energía, Espacio y Tiempo* (Oviedo 1927). Publicó un estudio psico-físico sobre las visiones ante el Cristo de Limpias. Luis Urbano Lanaspa (1882-1936). Eminente orador sagrado. Además de sus obras oratorias se ocupó de las teorías relativistas en su obra *Einstein y Santo Tomás* (Valencia 1924). Manuel Barbado (1884-1945), discípulo de Ramón y Cajal en Madrid. Profesor en el «Angelicum» de Roma y director del Instituto Luis Vives de Filosofía en Madrid. Cultivó la psicología experimental: *Introducción a la Psicología experimental* (Madrid 1928, CSIC, 1943). Después de su muerte aparecieron *Estudios de Psicología experimental*, 3 vols. (edición por Manuel Ubeda Purkiss, Madrid 1946). Francisco Barbado, hermano del anterior, obispo de Salamanca, donde dio gran impulso a la Universidad Pontificia. Hermanos fueron también el P. Guillermo García, que escribió *Tomismo y Neotomismo* (1903), y el P. Matías García, profesor en Oviedo y Salamanca.

Luis Alonso Getino (1877-1946), profesor en San Esteban de Salamanca. Fundador de la revista «La Ciencia Tomista» (1909). Socio fundador y bibliotecario de la Asociación de Derecho Internacional Francisco de Vitoria (1926). Su extensa labor literaria y científica se centra en tres grandes temas: sus estudios sobre fray Luis de León (*Vida y procesos del maestro fray Luis de León*, Salamanca 1906); sus trabajos sobre Francisco de Vitoria, cuya figura contribuyó a elevar al nivel histórico que le corresponde con su *El maestro Francisco de Vitoria y el Renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI* (Madrid 1914, 1930), y la edición de la *Biblioteca clásica dominicana*, de la que publicó dieciséis volúmenes. Mantuvo una polémica con Asín Palacios a propósito de *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino. La «Summa contra Gentes» y el «Pugio Fidei»*, carta a don Miguel Asín Palacios (Verga-

ra 1905). Sobre materias teológicas escribió *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas* (Madrid 1934). ANTONIO GONZÁLEZ MENÉNDEZ REIGADA escribió sobre *Filosofía de la belleza* (1912). Fueron hermanos suyos IGNACIO MENÉNDEZ REIGADA, que se distinguió por sus estudios sobre *Francisco de Vitoria y el Derecho de Gentes*, y ALBINO MENÉNDEZ REIGADA, obispo de Córdoba, autor de *Directrices cristianas de ordenación social* (Madrid 1949). Notable publicista fue el P. ADRIANO SUÁREZ, que escribió *Levántate y anda* (Cádiz 1915).

SANTIAGO RAMÍREZ DE DULANTO (1891-1967), natural de Samiano (Treviño, Burgos). Estudió humanidades y filosofía en el seminario de Logroño. Cursó teología en el «Angelicum» de Roma. Fue presidente del Instituto Luis Vives de Filosofía de Madrid y rector de la facultad teológica de San Esteban de Salamanca. Teólogo perito en el concilio Vaticano II. Sus obras permanecen inéditas en su mayor parte. Se prepara una edición póstuma en unos cuarenta volúmenes. De su ingente curso sobre *Moral filosófico-teológica* solamente publicó el primer tratado *De hominis beatitudine*, 3 vols. (Madrid 1942-43). Son muy notables dos series de artículos en «La Ciencia Tomista»: *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* (1921-22) y *De ipsa philosophia in universum* (1922-23). Traducida al español, *El concepto de filosofía* (Madrid 1953). Escribió también *Doctrina política de Santo Tomás* (1951), *El Derecho de Gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles a Francisco Suárez* (1955), *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común* (1956), *Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado* (1962), *De ordine placita quaedam thomistica* (Salamanca 1963). En su libro *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona 1958) recoge y ordena de manera fiel y objetiva los textos dispersos de Ortega, ofreciendo una síntesis orgánica y sistemática de su pensamiento. De manera más sintética presenta el pensamiento orteguiano en *Ortega y el núcleo de su filosofía* (Madrid 1959). Su juicio crítico sobre el valor del sistema orteguiano dio origen a una viva polémica con algunos discípulos de Ortega. A ésta se refieren sus obras: *¿Un orteguismo católico?* (Salamanca 1958) y *La zona de seguridad* (1958).

La publicación, en curso, de sus obras inéditas servirá para valorar su extraordinario talento filosófico y teológico y hará conocer aún más su gran valor como uno de los representantes más altos del tomismo actual y uno de los mejores intérpretes de la doctrina de Santo Tomás. Han sido ya editados *De ipsa Philosophia in universum* (Madrid, CSIC, 1970), 2 vols., y *De analogia*, vol. 1 y 2 (Madrid, CSIC, 1970-71), y están en prensa los volúmenes 3 y 4 de esta obra y *De hominis beatitudine*, 4 vols.

A esta ingente edición de *Opera omnia* del P. Ramírez ha sido antepuesto un volumen introductorio de Vicente Marrero *(El P. Santiago Ramírez*, Madrid, CSIC, 1971), valioso estudio biográfico y de síntesis doctrinal que ayudará mucho a comprender y valorar los ricos tesoros de su pensamiento filosófico.

SABINO LOZANO († 1966), profesor en Salamanca y director de «La Vida Sobrenatural». Su ponencia «La apologética en el período de la escolástica», presentada en el Congreso Internacional de Apologética celebrado en Vich (1911), dio origen a una controversia con el canónigo lulista Salvador Bové. FRANCISCO PÉREZ MUÑIZ († 1950), profesor en el «Angelicum» de Roma. Escribió *Comentarios a la primera parte de la Suma* (edición BAC), *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista* [1], *La quarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios* [2], *Necesidad y objeto de la metafísica* [3]. ANTONIO GARCÍA FIGAR, notable orador y fecundo publicista. PEDRO LUMBRERAS, profesor de moral en el «Angelicum» de Roma. Publicó: *De dubio methodico Cartesii* (Friburgo 1919), *Estudios filosóficos: La duda metódica de Descartes, Fray Tomás Campanella y la duda metódica en el Renacimiento* (Valencia 1930), *Filosofía del Quijote, El Quijote y el Concilio Vaticano II* (Madrid 1968).

Jesuitas.—LINO MURILLO (1852-1932), gran apologista y escriturario: *El Génesis* (Roma 1914), *Jesucristo y la Iglesia romana* (Madrid 1898), *El cuarto Evangelio* (Barcelona 1908), *El progreso en la revelación* (Roma 1913), *El problema pentateútico* (Burgos 1928), *Paulus et Pauli scripta* (Roma 1926). IGNACIO CASANOVAS Y CAMPRUBÍ (1872-1936). Publicó la excelente edición crítica de las *Obras* de Balmes, *La apología balmesiana* en el Congreso de Vich, *Nuestro estado social, La religión natural* (1907). JOSÉ MARÍA DALMAU, teólogo y traductor del anterior. A. PÉREZ GOYENA, erudito historiador de la teología. RAMÓN RUIZ AMADO (1861-1934), eminente pedagogo, autor de numerosos textos de enseñanza. E. UGARTE DE ERCILLA († 1940), asiduo colaborador de la revista «Razón y Fe».

Como cultivadores de la sociología y cuestiones sociales se han distinguido: GABRIEL PALAU (1863-1939), fundador de la

1 CT 63 (1945) 5-89.
2 RevFil 3 (1944) 385-433; 4 (1945) 5-89.
3 RevFil (1944).

Acción Social Popular y *La Revista Social*. SISINIO NEVARES. ANTONIO VICENT, autor de *Socialismo y anarquismo, La Encíclica de León XIII «De conditione opificum» y los círculos de obreros católicos* (Valencia 1895). NARCISO NOGUER: *Los sindicatos profesionales obreros* (Madrid 1926). JOSÉ SOLER DE MORELL: *Anuario social de España* (1929). QUINTANA: *Derecho natural* (Bilbao 1910). NADAL, moralista distinguido. FRANCISCO PEIRÓ: *El problema religioso social en España* (Madrid 1935). PEDRO MESSEGUER. JOAQUÍN AZPIAZU (1887-1953), notable especialista en el campo de la moral económica, que publicó *La Moral del hombre de negocios* (Madrid [2]1952) y *Moral profesional económica* (Madrid 1941). MANUEL DE TRIANA: *La encíclica «Quadragesimo anno»* (Burgos 1938). PEDRO VILA CREUS: *Orientaciones sociales* (Madrid 1944).

En psicología se han distinguido: JOSÉ MARÍA IBERO: *Psicología empírica* (Barcelona 1916). JOSÉ ESPÍ. P. ELORRIAGA. JOSÉ ANTONIO LABURU: *Problemas de psicopatología, Anormalidades del carácter* (Montevideo 1941), *El poder de la voluntad en la conducta del hombre* (1947). FERNANDO M. PALMÉS: *Metapsíquica y espiritismo* (Barcelona 1950). J. A. MENCHACA, tradujo la *Psicología* de Fröbes. RAMÓN PUIGREFAGUT PARÉ (1895—). JAIME PUJIULA, biólogo en Sarriá: *Citología* (Barcelona 1954), *Histología fisiológica y anatomía microscópica humana y animal* (Barcelona 1934). VALERIANO ANDÉREZ (1905-54): *Hacia el origen del hombre* (Santander 1956).

Carmelitas.—MARCELO DEL NIÑO JESÚS publicó un conocido *Cursus philosophiae scholasticae*, 3 vols. (Bilbao 1924), *Philosophia moralis et socialis* (Burgos 1918). BARTOLOMÉ MARÍA XIBERTA (1897-1967), teólogo y notable medievalista. Estudió la figura de Guido de Terrena. NAZARIO DE SANTA TERESA: *Filosofía de la mística. Análisis del pensamiento español* (Madrid 1953).

Agustinos.—MARCELINO GUTIÉRREZ (1858-1893). Colaborador de «La Ciudad de Dios». Preparó la edición de las obras latinas de fray Luis de León. Su obra principal, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI* (Valladolid 1884, Madrid 1891), continúa la labor de Menéndez Pelayo en pro de la rehabilitación de la filosofía española. ANTOLÍN MERINO preparó una edición española de las obras de fray Luis de León. GRACIANO MARTÍNEZ estudió a Nietzsche en su obra *Semblanza del primer superhombre, o Nietzsche y el nietzschismo* (Madrid 1919). EUSEBIO NEGRETE cultivó estudios antropológicos. Publicó *Biblia, prehistoria y paleontología* (Madrid 1919).

ZACARÍAS MARTÍNEZ NÚÑEZ (1864-1933), obispo de Almería, escribió *Ciencia y filosofía* (Madrid 1898), *La herencia* (1907), *La finalidad en la ciencia* (1907), *Estudios biológicos: Ciencia y librepensamiento. Fisiología celular. Antropología y transformismo* (1910), *Conferencias científicas acerca de la evolución materialista y atea* (1910). MARCELINO ARNAIZ (1867-1930) cultivó la psicología conforme al método de la escuela de Lovaina. En colaboración con el P. Alcalde publicó un *Diccionario manual de Filosofía* (Madrid, Voluntad). Entre sus muchas obras podemos citar: *Elementos de psicología fundada en la experiencia: la vida sensible, la inteligencia* (Madrid 1914), *Pensamiento y vida: la crisis del intelectualismo* (1915), *El espíritu matemático de la filosofía moderna* (El Escorial 1923). P. BLANCO SOTO: *Estudios de bibliografía luliana* (Madrid 1916). JERÓNIMO MONTES, eminente penalista que publicó *Derecho penal español* (Madrid 1917; El Escorial 1929). PEDRO M. VÉLEZ, *Lecturas sobre Bergson* (Lima 1914), *El humanismo cristiano*. ANGEL CUSTODIO VEGA: *Introducción a la filosofía de San Agustín* (1928), *Calcidio, gran escritor platónico español del siglo IV* [4].

Franciscanos.—MARIANO FERNÁNDEZ GARCÍA, mediavelista del grupo de editores de Quaracchi, de Florencia, que escribió *Lexicon scotista* (Quaracchi 1911). Editó las *Disputationes oxonienses* de Escoto y la *Gramatica speculativa* (Quaracchi 1902). JOSÉ DE BESALÚ, tradujo el *Tratado elemental de Filosofía* para uso de las clases, publicado por profesores del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina (Barcelona 1909). FRANCISCO DE BARBÉNS, psicólogo, que ha escrito *Estudio experimental de psicología normal y patológica, El cerebro, los nervios y el alma en sus mutuas relaciones* (Barcelona 1912), *Los enfermos de la mente* (1914), *La moral en la calle, en el cinematógrafo y en el teatro* (1914). LUIS COLOMER: *El sentido divino de la vida* (Barcelona 1944), *Estudios filosóficos y teológicos* (Valencia 1952).

CAPITULO XXVII

Filósofos españoles más recientes

«La primera mitad del siglo XX español, desde el punto de vista filosófico, nos hace asistir a una explosión de talentos y de investigaciones», afirmaba al final de su obra y como visión panorámica de su estudio sobre la filosofía española Alain Guy, el benemérito escritor francés de Toulouse, tan simpa-

4 La Ciudad de Dios (1936, 1943, 1944).

tizante historiador de los filósofos españoles de *hoy*. Esta explosión filosófica la comprobaba en la aparición de tan numerosos temas, inéditos en el pensamiento español anterior, y que de pronto habían hecho surgir los grandes talentos despertadores de problemas y preocupaciones nuevas, Unamuno, Ortega, Zubiri, con sus numerosos continuadores. Una pléyade de pensadores aparecen hoy reflexionando y filosofando con seriedad y rigor sobre los temas de esos maestros y sobre casi todos los problemas que se airean en el mundo actual en búsqueda afanosa de nuevas orientaciones del saber y de nuevas parcelas de verdad.

Finalizada la obra de Alain Guy en 1956, con la que daba a conocer al público de lengua francesa los nuevos valores filosóficos de la España actual, el mismo autor se veía obligado a añadir un largo apéndice de autores y noticias de obras e ideas en la traducción española de su obra, publicada en 1962, constatando «la inmensa y variada producción de la filosofía española más reciente», que en ese lapso de seis años venía apareciendo en obras y figuras nuevas [1]. Y en los años siguientes aún más se multiplican las obras nuevas y nuevos pensadores jóvenes, que se incorporan al quehacer filosófico. No cabe duda que en la España actual se observa un progreso creciente y asombroso en todos los ámbitos de la cultura. Y al par del progreso cultural, que va poniéndose en línea con la cultura europea, sube también *in crescendo* la noble preocupación de los españoles por el saber superior filosófico y dedicación intensa de muchos a la filosofía en las universidades, en los centros eclesiásticos, en la publicación de obras valiosas, en las revistas culturales y hasta en la prensa y demás medios de difusión de ideas.

Agrupamos aquí un cierto número de pensadores que más va imponiéndose por su autoridad y valores y por su dedicación a los temas de filosofía pura o más estricta. Naturalmente, esta recensión se complementa con los dos capítulos anteriores, en que, por razones de sistemática ordenación, se han ordenado los discípulos directos de Ortega y los filósofos de las órdenes religiosas. Entre ellos se encuentran figuras de primera línea y de igual o mayor calidad e influencia.

[1] ALAIN GUY, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, versión española (Buenos Aires, Losada, 1962) p.286. La cita anterior p.200. Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea* (Madrid, BAC, 1970), obra notable que contiene una síntesis del pensamiento filosófico de 61 autores españoles recientes y más conocidos, debida en muchos casos a los mismos pensadores y realzada con amplia selección antológica de sus textos y una muy cuidada y completa recensión bibliográfica. Tomamos sobre todo de ambas obras y de las fuentes de los textos el resumen esquemático de los autores que van en este capítulo.

A todos ellos les conviene el epígrafe aquí antepuesto de filósofos de «las nuevas generaciones». Esta nota quiere englobar los cortes generacionales un tanto artificiosos que se hacen, como los de la clasificación de Alain Guy: generaciones de antes del 14, de la primera guerra mundial, de entre las dos guerras, los jóvenes. Algunos, sin duda, han muerto, pero otros, como el caso preclaro de Zaragüeta, han sobrevivido a todas esas generaciones y siguen aún en juvenil labor filosófica.

Por igual motivo se prescinde de clasificación por escuelas o afinidades ideológicas. Los recientes pensadores son más independientes y se resisten a una afiliación a determinada escuela. Se verá, no obstante, que la nota fundamental en casi todos es la dirección de una *filosofía espiritualista*, casi siempre teísta y concorde con la sustancia del pensamiento cristiano, o afín al mismo, y en muchos casos netamente tomista. En ello se ve la continuidad del genio y talante propio del filósofo hispánico. Como observa Alain Guy, citando a Jean Laporte, todo verdadero filósofo debe explicarse, un día u otro, sobre el fondo de los problemas metafísicos, es decir, sobre las grandes cuestiones de Dios y la inmortalidad del alma. Y esto se advierte muy especialmente en los filósofos españoles, los cuales—aun ateos notorios—se niegan a esquivar esos temas esenciales y plantean con preferente interés el enigma del absoluto y del destino, de acuerdo con una tradición gnoseológica proveniente del fondo de los siglos.

ANGEL AMOR RUIBAL (1869-1930)*.—**Vida y obras.** Nació de familia campesina acomodada—su padre había emigrado a Buenos Aires—, en la aldea de Porranes, parroquia de

* **Bibliografía:** BALIÑAS, CARLOS AMABLE, *El pensamiento de Amor Ruibal* (Madrid, Editora Nacional, 1968); ID., *El legado filosófico de Amor Ruibal:* RevFil Madrid 17 (1958) 471-482; BARREIRO GÓMEZ, JOSÉ, *Sistematización del Conocer-Ser-Tiempo según Amor Ruibal* (Madrid 1965); ID., *Sistematización de lo personal y lo sobrenatural según A. Amor Ruibal* (Lugo 1969); ID., *La teoría gnoseológica de A. Amor Ruibal:* Estudios 16 (1960) 481-512; ID., *La sistematización de la mística según A. Amor Ruibal:* Compostellanum 5 (1960) 441-499; PUMAR COMES, CÁNDIDO: Publicó los tomos VII-X de los *Problemas fundamentales;* CASAS BLANCO, SATURNINO, *Don A. Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica:* Crisis 1 (1954) 13-32; ID., *Cuatro manuscritos inéditos.* Edición, introducción y estudio preliminar de S. Casas Blanco (Madrid, Gredos, 1964); CUESTA, SALVADOR, *Don Angel Amor Ruibal. Su personalidad científica y su obra filosófico-teológica:* RevEspTeol 4 (1944) 581-610; ID., *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos:* Pensamiento 5 (1949) 327-32; DA VIÑA, JOSÉ, *El relativismo en Amor Ruibal:* Compostellanum 2 (1957) 277-92; DELGADO VARELA, JOSÉ MARÍA, *Renovación teológica (a la luz del movimiento ecuménico y de la filosofía relacional e introspectiva):* Publicaciones del monasterio de Poyo 17 (Madrid 1965) 188 págs.; «Estudios», Revista de los PP. de la Orden de la Merced, n.25 (enero-junio 1969). Número extraordinario dedicado a Amor Ruibal; FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO, *El correlacionismo de Amor Ruibal:* Atlántida n.35 (1968) 450-481; GÓMEZ LEDO, ANDRÉS AVELINO, *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez* (Madrid 1949); ID., *Angel Amor Ruibal, boceto bio-bibliográfico* (Madrid 1931); LONGA PÉREZ, MANUEL, *La relación, idea dominante en el sistema filosófico de Amor Ruibal:* RevFil 21 (1962) 467-489; ID., *La doctrina de Amor Ruibal sobre la sustancia:* Compostellanum 8 (1963) 100-191; LÓPEZ MARTÍNEZ, PÍO, *El pensamiento historiográfico en Amor Ruibal:* Analecta calasanctiana (Madrid 1962) 59-130; LÓPEZ RODRÍGUEZ, ARSENIO, *Amor Ruibal, escolástico en lo tocante al problema crítico:* Salmanticensis 9 (1962) 509-564; LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO,

San Verísimo de Barro (Pontevedra). A los diez años ingresa en el seminario de Santiago de Compostela, donde cursó toda su carrera eclesiástica. Se ordenó de sacerdote en 1895 y en el mismo año se doctoró en teología. Pasó un año en Roma ampliando sus estudios de filología y filosofía en la Gregoriana (1895-96). En el curso siguiente se incorpora a la docencia en la nueva Universidad Pontificia de Santiago. Comenzó enseñando teología fundamental. Pero al año siguiente, por decisión del arzobispo Martín de Herrera, fue separado de dicha cátedra teológica, sin duda por la novedad de sus posiciones doctrinales, y trasladado a la enseñanza del derecho canónico, cátedra que desempeñó hasta su muerte. Enseñó también lenguas orientales, explicando preferentemente gramática aria y semítica. Pero nunca explicó un curso de filosofía. Fue canónigo de la catedral desde 1905. Su vida transcurre tranquila en Santiago, en plena dedicación a la enseñanza, y más aún a la investigación y a la publicación de sus obras. Murió a los sesenta años, a consecuencia de un atropello de bicicleta.

Amor Ruibal es un caso típico de autodidacta. Se formó a sí mismo, prácticamente sin maestros. Acumuló vastos conocimientos en múltiples ramas del saber: filología, tanto en lenguas antiguas como modernas; filosofía, teología, derecho canónico. Fue también, desde el punto de vista intelectual y vital, un solitario. Estuvo socialmente desconectado de los círculos culturales españoles de su tiempo. Tampoco intervino en política. Tuvo algún discípulo, pero no dejó escuela. Su actitud ideológica es muy independiente y no se alineó en ninguna corriente doctrinal. Fue el arquetipo del hombre de ciencia, dedicado enteramente a la única ambición del saber y a un tenaz y laborioso esfuerzo de redacción de sus obras para legar a la posteridad los frutos de su pensamiento.

Fue ante todo un lingüista de fama internacional. En 1890 publica en latín su *Gramática Sirio-Caldea*, que ganó el primer premio en el certamen de Berlín. Su obra principal en este campo, *Los problemas fundamentales de la filología comparada* (1904-5), en dos volúmenes que totalizan mil páginas, fue traducido a cuatro lenguas y obtuvo extraordinaria acogida en la crítica internacional. Fue calificada por un crítico de «verdadera enciclopedia en lo tocante a la filología». Se han perdido sus gramáticas comparadas de las lenguas indoeuropeas y de las semíticas, con otros manuscritos. Amor Ruibal no dejó de interesarse hasta su muerte por la lingüística, y sus páginas de teología están sembradas de escolios semánticos que revelan su vocación por las estructuras verbales. Como canonista obtuvo en vida una gran fama con su obra capital, *Derecho penal de la Iglesia católica*, primer gran comentario que aparece en el mundo a esta parte del nuevo *Código de Derecho canónico* poco después de ser promulgado. Y fue de modo eminente un *historiador de las ideas*. En sus obras filológicas y canónicas, y más aún en los *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, manifiesta una erudición excepcional en España para el tiempo en que escribía. El contenido de esta última, que es su obra central, es prevalentemente de exposición histórica de grandes corrientes del pensamiento filosófico-teológico. Allí se encuentra una historia de la idea de Dios desde los jonios hasta los positivistas, sus interpretaciones de Platón y Aristóteles, su revisión de las fuentes griegas de la escolástica, exposiciones de la teología patrística y de la teodicea medieval, una reconstrucción de la polémica trinitaria y contraste de la dogmática católica con la ortodoxa rusa, una panorámica del misticismo desde los neoplatónicos al Renacimiento, resúmenes históricos de problemas nucleares, como el de los universales, la causalidad, y hasta capítulos de historia de las ciencias sobre el átomo, espacio, materia-fuerza, relatividad... Las interpretaciones históricas de Amor Ruibal vienen siempre encajadas en la línea de su sistema, lo cual les imprime un sentido parcial y polémico. Tampoco suele manejar las fuentes directas y cae a veces en la tentación de radicalizar las posiciones del adversario. Sin duda, Amor Ruibal puso a contribución en toda esa labor expositiva una gran capacidad de síntesis y un cúmulo de conocimientos históricos muy notables para su época; pero éstos no habían alcanzado el esclarecimiento de posiciones y doctrinas, que solamente se ha logrado gracias a estudios posteriores más especializados y profundos. Por ello sus visiones históricas y sus juicios de las ideas se resienten con frecuencia de simplificación y falta de objetividad.

Pero la figura de Amor Ruibal destaca más aún como teólogo, y muy especialmente como filósofo. Aparte de algunas otras publicaciones, su pensamiento teológico va envuelto con

A. Amor Ruibal, en *Filosofía esp. contemporánea* p.38-95; MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS, S. I., *Angel Amor Ruibal, hoy*: RazFe 69 (1969) 35-46; ID., *Amor Ruibal*, suplemento a la *Historia de la Filosofía de Hirschberger*, II p.474-77; MARTÍNEZ RUIZ, BUENAVENTURA, O. F. M., *El acto del juicio según Angel Amor Ruibal*: Verdad y Vida 11 (Madrid 1953); 385-435; ID., *La verdad en el juicio, según Angel Amor Ruibal*: Verdad y Vida 12 (1954) 409-433; ID., *De natura iudicii, secundum Angelum Amor Ruibal*. Tesis doctoral (Roma 1950); MARTÍNEZ RUIZ, ELÍAS, *Un genio frustrado, pero genio*: RevFil 13 (1954) n.49, 313-318; MUÑOZ DELGADO, VICENTE, *Gnoseología y Ontología de Angel Amor Ruibal*: Salmanticensis 15 (1968) 597-640; ID., *Introducción filosófica al primer centenario del nacimiento de A. Amor Ruibal*: Estudios 24 (1968) 367-399; ID., *Interpretación amorruibalista de la historia de la filosofía y de la teología*: Estudios 25 (1969) n.84-85, extraordinario, 39-89; ORTIZ OSÉS, *A. Amor Ruibal, filósofo de lo existente*: Crisis 12 (1965) 51-63; ORTÚZAR, MARTÍN, *Entre conceptismos y relativismos*: Estudios 13 (1957) 7-37; SILVA, QUINTÍN, *En torno a unos inéditos de Amor Ruibal*: Salmanticensis 16 (1969) 389-395.

el filosófico en su misma magna obra de *Los problemas fundamentales*, de que en seguida hablamos.

Las obras de Amor Ruibal, publicadas en Santiago, forman la siguiente lista:

Gramática Sirio-Caldea (1890), en latín. *Programma praelectionum theologicarum* (1898). *Programa de lenguas bíblicas* (1898). *Programma praelectionum iuris publici ecclesiastici* (1899). *Principios generales de lingüística indoeuropea* (1900). Traducción de la obra de P. Regnaud, con introducción. *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales* (1901). Traducción de la obra de J. Pecci, con comentario. *Los problemas fundamentales de la filología comparada*, 2 vols. (1904-1905). *Esponsales y matrimonio* (1908). *Moción administrativa de los párrocos* (1912). *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (sigla: PFFD), volúmenes I-VI (1914-1922). Los vols. VII-X son póstumos y fueron editados por el canónigo Cándido Púmar Comes (1933-1936). El XI, con el título *Cuatro manuscritos inéditos*, editado por Saturnino Casas Blanco (Madrid, Gredos, 1964). *Derecho penal de la Iglesia católica* (1918-1924). *Maria, mater et universalis hominum mediatrix*. Edición póstuma: Compostellanum (1956-58).

Propósitos y actitud.—El sistema de ideas ruibalista se halla contenido en su obra magna *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Pero la exposición de su pensamiento estrictamente filosófico sólo comienza con el capítulo 5 del volumen VII. Los seis primeros y gran parte de éste son predominantemente teológicos, y todavía en ellos su propósito es más descriptivo y crítico que sistemático. Trata en ellos de una revisión de las corrientes o sistemas de ideas filosófico-teológicas que habían influenciado la elaboración de la doctrina dogmática. Una tesis básica atraviesa esos millares de páginas: la falta de uniformidad de los criterios filosóficos en la sistematización de los dogmas a causa de la utilización simultánea de dos filosofías, el platonismo y el aristotelismo, que no eran susceptibles de fusión. Amor Ruibal se proponía sentar las bases de la teología liberándola del «dogmatismo aristotélico» y del «artificio» de la escolástica. Su plan exigía, pues, esta crítica de la teología tradicional como etapa previa a su nueva reconstrucción teológica. Es el cometido llevado a cabo en dichos siete volúmenes. Luego se imponía reconstruir «los principios fundamentales» de un orden puramente filosófico para poder aplicarlos a la defensa y explicación de los dogmas cristianos con garantía de certeza y exactitud.

Esta reconstrucción filosófica o «sistema» de principios, clave de una nueva explicación dogmática, es lo que se desarrolla en los volúmenes póstumos. Y es también la parte más noble que ha quedado del legado intelectual de Amor Ruibal. El nuevo y grandioso edificio teológico que intentaba rehacer,

como una visión propia de los problemas teológicos, sostenido en su sistema filosófico, quedó inconcluso. La muerte le impidió llevar a cabo esta parte positiva, que sólo deja traslucirse por las teorías filosóficas y la labor crítica preparatoria. Ni podía haber sido realizada sin abierta interferencia con los dogmas, de los que Amor Ruibal nunca intentó separarse.

La actitud, pues, prevalente del filósofo gallego es de *crítica*. Gran parte de su obra está destinada a la crítica severa e implacable a que somete los sistemas filosóficos y teológicos, tanto antiguos como modernos: los griegos, que centraba de una manera simplista en el «platonismo» y el «aristotelismo», la patrística, la escolástica medieval y el tomismo, los sistemas idealistas, agnósticos, fideístas, intuicionistas, positivistas, etc. Esta crítica demoledora la ejerce de manera inexorable sobre la escolástica y el tomismo. Para ello se basa Amor Ruibal en su extraño concepto personalista de «sistema filosófico», según el cual el proceso dialéctico de cada sistema está ligado a la persona que lo vive y elabora en sus circunstancias, de tal modo que es imposible trasladar trozos de un sistema a otro. Ni los sistemas paganos son aplicables al mundo cristiano sin despojarlos de lo que es vital en ellos (VIII, principios VI, XI). Por ello, sostiene Amor Ruibal, la escolástica queda anulada en bloque, *de iure* y *de facto*, en su filosofía y en su teología, porque intentaba una empresa imposible, como era cristianizar el platonismo y el aristotelismo, y sólo ha conseguido una yuxtaposición de doctrina, un sincretismo incoherente. De modo especial, Santo Tomás mezcla y confunde la trascendencia platónica y la inmanencia de Aristóteles, el proceso descendente de lo universal a los singulares y el ascendente de las realidades concretas al universal. Y así, de las diversas tesis de la doctrina escolástica va repitiendo Amor Ruibal que están implicadas en contradicciones y absurdos.

Salta a la vista lo endeble de la crítica ruibalista, que trata de invalidar en bloque sistemas seculares por la curiosa razón de que cada sistema filosófico constituye una unidad indivisible de pensamiento personal de cada filósofo e intransferible a los demás. Se caería en puro relativismo gnoseológico, que no se puede atribuir a Amor Ruibal. Las ideas y principios generales del saber son neutros, comunes y comunicables a todos, y su validez sólo ha de ser medida por el criterio de su verdad interna. Toda adquisición verdadera es válida tanto para el orden filosófico como el teológico, so pena de incidir en la vieja teoría averroísta de la doble verdad. De ahí el gran cúmulo de nociones y principios de procedencia pagana que

fueron aptas para ser incorporadas al cristianismo, una vez depuradas por el esfuerzo asimilador de los teólogos. Otra cosa son los «sistemas» globales, pues tales como son históricamente, muchos resultan inconciliables con el cristianismo.

La crítica de Amor Ruibal contra la escolástica, hecha además desde un punto de vista extrafilosófico, como es la supuesta incompatibilidad con los dogmas de su base de nociones de procedencia pagana, no ha despertado interés ni halló eco alguno. Queda sólo en pie la construcción positiva del «sistema» filosófico ruibalista, que brevemente resumimos.

El sistema ontológico.—Amor Ruibal tiene obsesión por la idea global del «sistema». Ha considerado las otras filosofías como sistemas unitarios, y él intenta construir un nuevo sistema que abarque la explicación cabal del universo bajo una sola idea directriz y esclarecedora. Mérito suyo es haber sentido una intuición muy viva: la del universo como totalidad, uno y múltiple a la vez, con todos sus elementos relacionados y entramados en un orden grandioso. La explicación del mundo no va, según él, por vía analítica, de los entes particulares al conjunto o totalidad, sino en sentido inverso: el «todo» es antes que las partes, el «sistema» es antes que los elementos. Y esto tanto en el interior de cada uno de los seres como en el conjunto de los mismos.

Bajo este sentido agudo del entramado ontológico que ensambla las entidades del universo en un orden cósmico grandioso, ha encontrado una noción salvadora como universal principio de explicación: la de *relación*, que liga y colaciona todos los seres unos con otros dentro del orden universal. La relación se constituye, en la visión cósmica ruibalista, en eje y centro de un sistema universal. Su función no sólo es preeminente, sino totalizadora, absorbiendo casi todas las funciones de los demás principios o elementos ontológicos hasta ahora propuestos en filosofía. Lo primero son las relaciones, y de ellas resultan las sustancias, los accidentes y todo lo demás. Cada ser concreto se constituye por un conjunto de relaciones que forman un sistema individual y, a su vez, cada uno de estos sistemas dice relación a todos y cada uno de los sistemas que constituyen el universo y además a Dios, creador trascendente de las cosas. He aquí, por tanto, el *postulado radical* ruibalista: «El universo no es más que un *sistema de seres en relación*, como cada ser sensible no es sino un *sistema de elementos primarios relativos*» (VI p.558). La fórmula se repite hasta el final: «La realidad del universo es esencialmente orgánica en sentido ontológico y, como tal, son esencialmente relativos unos seres a otros y al todo los elementos que la constituyen» (XI n.457).

Correlacionismo o relativismo trascendental.—La caracterización de este sistema ha sido varia entre los intérpretes actuales. Se le ha calificado de relativismo, relativismo dinámico, correlacionismo esencial, totalitarismo relativo, relatividad trascendental. Más corriente se ha hecho la denominación de *correlacionismo* [2]. Ninguna de las fórmulas se encuentra expresa en Amor Ruibal. En alguna rara ocasión utiliza la voz «correlación», ya calificada de «ontológica» (IX p.16), aludiendo al mundo real, ya como «prelógica» (IX p.465) o en el aspecto gnoseológico. Pero sí habla constantemente de «relaciones» constitutivas de los seres y sus elementos, de los seres todos «relativos» y de la «relatividad» como fórmula general que apunta tanto al campo ontológico como al gnoseológico.

Pero todo el contexto de la obra de Amor Ruibal impide calificar su concepción de *relativismo puro*. Y esto sea en el campo noético, que implicaría un subjetivismo gnoseológico o inmanencia de la conciencia, totalmente opuesto al realismo del conocimiento que profesa Amor Ruibal, sea en el campo ontológico, que llevaría a un fenomenismo ajeno del todo a la mente e intención de nuestro pensador. El universo de Amor Ruibal no es un mundo poblado de puras relaciones, sino un mundo ontológico, poblado de seres, aunque un tanto camuflado por su verbalismo relacionista. La relatividad, como característica de su sistema, es de continuo adjetivada con apelativos absolutos: relatividad «real», «entitativa», «ontológica» o «trascendente». Su filosofía se dirige a explicar la realidad de los «seres», de las «cosas» o de los entes, si bien le ha faltado la comprensión de la noción metafísica del ser. Y son asimismo bien claras algunas fórmulas suyas sobre la doble constitución, absoluta y relativa, de las cosas: «El ser de los objetos se reduce a un doble factor constitutivo: las *relaciones* de sus elementos, y *los elementos relacionados* para constituir una entidad determinada. Toda esencia, toda naturaleza, se constituye mediante esos dos factores» (VIII n.214).

Ello también se patentiza por la noción que adopta Amor

[2] G. Fernández de la Mora, *El correlacionismo de Amor Ruibal:* Atlántida 6 (sept. oct. 1 68) 450-481, a quien en buena parte seguimos. Cf. J. L. Barreiro, *Bases para una metafísica del hombre en el mundo*, en *Diálogos sobre Amor Ruibal:* Publicaciones del Monasterio de Poyo 25 (Madrid, Revista Estudios, 1970) 55-72; V. Muñoz Delgado, *Actualidad científica del pensamiento de Amor Ruibal:* ibid., p.73-104; J. Pikaza Ibarrondo, *Amor Ruibal y Bultmann:* ibid., p.119-154; J. M. Delgado Varela, *Perspectiva teológica del correlacionismo:* ibid., p.205-245; E. Touzón del Pie, *Teoría de la evolución dogmática según Amor Ruibal:* ibid., p.155-178.

Ruibal de relación, que es exactamente la vieja noción escolástica de *relación trascendental*. Nuestro filósofo pretende, no obstante, oponerse en ello a los escolásticos. Para éstos, la relación es un predicamento, un accidente adventicio que se predica de algunos sujetos. Mas en su opinión, la relación es «propiedad trascendental del ente concreto» (IX p.278). No es accidente de algunos sujetos, sino que es esencial a todos. Decir entidad es decir relatividad. Las notas de esta relación trascendental la distinguen claramente de la relación predicamental clásica: no es determinación adventicia, sino inseparable de los seres; no exige la presencia real del término; no es algo añadido a la cosa, sino que la configura en su ser y obrar; es, en fin, constitutiva del ser en que se halla. Justamente ésta era también la noción tomista de relación trascendental. La escolástica reconocía, al lado de las relaciones de razón y de las relaciones predicamentales como accidentes externos de las cosas con fundamento en otro accidente absoluto, este concepto de relación trascendental: *ordo imbibitus in aliqua essentia*. Este orden estaba inmerso en casi todos los principios reales, esenciales o accidentales, y por ello era llamado trascendental: la materia dice orden esencial a la forma y, viceversa, el acto a la potencia, la esencia a la existencia, las potencias a sus objetos, el ser moral a las normas, etc. Pero este orden no es nada distinto de las esencias mismas, sino señala únicamente la relatividad y correlación mutua de todos los principios de los seres y de todos a Dios, el único ser absoluto. Amor Ruibal ha tomado esta noción clásica, muy apta para caracterizar su relacionismo universal. Idea ya muy vieja, pues desde Tales la filosofía clásica ha concebido el mundo como un cosmos, un todo armónico de seres relacionados entre sí. Ello manifiesta su alejamiento del puro relativismo, pues para él, como para la escolástica, la sustancialidad se identifica con la relatividad trascendental. La confusión comienza cuando engloba en la misma noción también las relaciones predicamentales, accidentales o exteriores de los seres, a lo que responde esta afirmación: «Ninguna relación puede distinguirse realmente de sus fundamentos» (IX p.482). Si fuera así y todas nuestras relaciones espaciales (v.gr., estar a tal distancia, a la derecha o izquierda de otro) y de la vida social, etc., fueran esenciales, el mundo quedaría inmovilizado.

Elementos, sustancia y accidentes.—Hemos visto que Amor Ruibal, dentro de su correlacionismo universal, de ningún modo niega la realidad ontológica de las cosas. ¿Cómo

concibe la realidad sustantiva de esas cosas o entes? Dentro del mundo cosmológico, la concepción ruibalista se acerca a un atomismo universal. «El ser de las cosas—decía—se reduce a un doble factor constitutivo: *las relaciones* de sus elementos, y *los elementos* relacionados para constituir una esencia determinada. Toda esencia, toda naturaleza, se constituye mediante esos factores» (VIII n.214). Descartado lo relativo, que se identifica con lo absoluto de cada cosa, quedan estos elementos como constitutivos de la misma. A dichos elementos los llamá «primeros», «originarios», «incomplejos» e «irreductibles», por ser indivisibles, elementos «últimos» del análisis y, eso sí, son «esencial y absolutamente relativos», ya que resultan impensables fuera de una relación. Tales elementos últimos de la materia son concebidos a modo de átomos, pues Amor Ruibal poseía una amplia erudición de la teoría atómica.

Mas, por otra parte, los elementos son llamados «incompletos», «insubsistentes», «inexistentes», ya que, aislados, «no son capaces de existir en sí» (VIII p.268) ni tienen una naturaleza independiente. No existen más que individuos, nunca elementos. Amor Ruibal los compara a los puntos de la línea, pues no son «tales», sino que su modo de ser se esfuma en el todo. «Los elementos pueden tener en sí una necesidad intrínseca de ser lo que son sin tener necesidad de ser como son en una entidad dada, no de otra suerte que los puntos de una línea pueden ser intrínsecamente lo que son sin tener necesidad de ser como son en un círculo» (XI p.297). Asimismo los declara «indefinibles», «ininteligibles» y, en suma, «incognoscibles», pues no se puede predicar de ellos ninguna relación interna y nosotros sólo conocemos relaciones. No son, en cierto sentido, casi nada, pues «no son capaces de obrar ni de ser independientemente» (VIII p.218), sino que su naturaleza viene determinada por su inclusión en la entidad. Amor Ruibal llama a esta idea de los elementos «noción incompleta» o «simple noción intuitiva» (IX p. 487), consistente en conocer algo solamente como *dado*. Pero la ciencia determina bastante de la naturaleza de los átomos y partículas por sus funciones, propiedades y actividades físicas. Parece, pues, más bien que Amor Ruibal, en una extraña mezcla de atomismo físico y filosofía escolástica, da a los elementos la función que tiene la materia prima en la doctrina aristotélica, como pura potencialidad que deviene todos los seres. Ni siquiera les atribuye, al menos expresamente, la permanencia o existencia *virtual* que atribuía la escolástica a los elementos en el «mixto».

En todo caso, Amor Ruibal concibe un universo *pluralis-*

ta, poblado de innumerables seres, individuos o sustancias distintas, si bien dentro de una totalidad correlacionada. «El universo no es más que un *sistema de seres en relación*, como cada ser sensible no es sino un *sistema de elementos primarios relativos*» (VI p.558). Así, pues, los seres o individuos se constituyen por sistemas de relaciones que agrupan o aglutinan las innúmeras partículas elementales en un todo. «Cada realidad individual constituye un sistema entitativo donde la multiplicidad de relaciones se desenvuelve sobre una base relativamente absoluta» (IX p.56). El ente finito queda definido como un sistema de elementos primarios en relación. Y es claro que a estos sistemas les atribuye valor de entes o sustancias distintas, aunque relacionados entre sí y con el todo cósmico, pues los elementos aislados «no son lo mismo, ni en sí ni en su concepto, que cuando están incorporados al sistema armónico que es la cosa» (IX p.57). Cómo se verifica esta incorporación o estructuración de las distintas sustancias y cuál es la determinación específica de cada una de ellas, Amor Ruibal no lo explica directamente. Ni lo puede explicar, al no poner más principios de explicación que los elementos meramente potenciales y las relaciones. Pues las relaciones no expresan sino una idea genérica que sólo se determina por el fundamento o las entidades absolutas de donde derivan. Por las meras relaciones no puedo saber lo que soy yo, como distinto de los demás seres, si no determino más lo que es la *esencia* de cada uno de los seres.

Para Amor Ruibal, pues, la sustancia se reduce a un sistema de relaciones. «La sustancia no es más que la permanencia de relaciones objetivas en el ente, que sostienen la identidad del mismo en medio de las modificaciones actuales o posibles» (IX p.494). Define así la sustancia como la realidad de la cosa permanente en sí a través de las modificaciones; pero nada dice del principio de esa permanencia, pues los elementos son indiferentes a configurarse en uno u otro sistema de relaciones. No cabe más sino que atribuya veladamente la función de principio activo, determinante, sistematizador, estructurador, es decir, la función de *forma sustancial*, que él rechaza, al sistema de relaciones. Lo cual de nuevo es absurdo, porque la relación no es activa ni principio alguno de unificación, que es siempre un ente absoluto. Tanto más que una multiplicidad de relaciones—tantas al menos como elementos absolutos—no puede constituir el principio de unidad.

En esta misma esfera, Amor Ruibal niega la distinción real de sustancia y accidentes. En su opinión, la sustancia no es un

sustrato que está debajo de los accidentes soportando su inquieto ir y venir, sino que es simplemente un sistema de elementos en relación con «unidad física de acción, de efecto o de ambas cosas» (VIII p.268). Hay, por lo tanto, una mera distinción modal: sustancia y accidentes son «modos distintos del ente», y la permanencia del ser sustancial parece estar sostenida sólo por el sistema o conjunto de relaciones capaces de asegurar su identidad funcional. No obstante, admite la tesis básica de la escolástica de *las mutaciones sustanciales*. Hay, dice, dos clases de cambios, los propiamente sustanciales y los que no lo son, o accidentales. En los primeros, la cosa deviene otra porque se altera la relación de los elementos constitutivos; en los segundos, la cosa continúa siendo ella misma porque mantiene «la relación de los elementos constitutivos, sin conservar dichos elementos» (IX p.491). Lo que permanece no es un sujeto, sino un sistema de relaciones. Pueden cambiar y desaparecer (v.gr., por el metabolismo) todos los elementos de la cosa, y ello producirá sólo alteraciones accidentales; en cambio, si se altera el equilibrio en el sistema de relaciones, la mutación es sustancial. La explicación sin duda es nueva, pero puramente verbal e inconcebible. ¿Puede el sujeto de un viviente desaparecer, v.gr., un árbol descomponerse, y permanecer las relaciones del mismo sujeto? La incoherencia aumenta al afirmar también Ruibal que el fundamento de la relación sustancial son «los elementos constitutivos de la sustancia y respecto de la sustancia misma» (IX p.483). La relación accidental, al contrario, no añade cosa alguna a la sustancia, sino que la reviste de una cualidad o de un nuevo aspecto. Lógicamente, entonces, el cambio de los elementos debía producir un cambio sustancial, no accidental. En otros lugares, la unidad sustancial parece ser simple resultante de una combinación de los elementos, según sus propios ejemplos. Los mismos elementos, diferentemente organizados, producen distinta entidad, distinta acción y distinto efecto (VIII p.268ss). Con las mismas piezas se pueden componer distintos artefactos; con los mismos elementos se pueden hacer dos mosaicos en diferentes combinaciones. Pero la filosofía de los siglos ha considerado siempre tales productos del arte y la técnica como entes artificiales o agregados accidentales, no sustancias. A Amor Ruibal le falta comprensión metafísica de la realidad profunda, radical, de la sustancia y sus cambios.

El universo como totalidad. Dinamismo universal.— La idea favorita de Amor Ruibal es, como se dijo, la visión

unitaria del universo, poblado de innumerables sistemas de seres y mundos, todos relacionados entre sí y formando un todo. Los sistemas sustanciales individualizados no son todos autónomos, sino «piezas» o «eslabones» respecto de otros conjuntos más amplios. «Los seres no son en sí y para sí, sino en sí y para otros seres» (VIII p.220), y, en general, todo ser finito es *ad alium* (XI p.458). Los sistemas inferiores se subordinan a los superiores, y éstos a la realidad global, en una coordinación dinámica e interacción que afecta al universo entero. Esta correlación y entrelazamiento de todos los seres no es de mero equilibrio, sino forma un entramado ontológico. El todo da sentido a las partes, y no viceversa. Para Amor Ruibal, el sistema es antes que los elementos y que las mismas sustancias. «Ninguna cosa es tal, por consecuencia ineludible de sus elementos, sino que, a la inversa, los elementos son tales por la cosa y, a su vez, cada cosa no es tal por sí misma respecto al universo, sino que el todo del universo es lo que determina el modo de ser de las partes que lo constituyen» (XI p.298). Sin duda, esta concepción es de tendencia monista, pero Amor Ruibal no ha llegado al monismo ni a negar el pluralismo de las sustancias. Tampoco se encuentra en él la idea del universo como sustancia unitaria, a modo de supersustancia.

En gran correspondencia está el *dinamismo universal* que propugna Amor Ruibal. «Todo ente es esencialmente activo», proclama (IX p.296). No existe nada dinámicamente neutro, nada inactivo, porque la causalidad sigue al ser como una de sus propiedades. Para él las propiedades trascendentales del ente són la causalidad y la relación. Las de verdad y bondad son más bien aplicadas, concretas y derivadas de éstas. Por otra parte, esta causalidad no es accidental, que puede acontecer o no a las sustancias, según su anterior teoría de la indistinción entre sustancia y accidentes. Este causalismo entitativo conduce a un panactivismo cósmico, cercano al dinamismo de las mónadas de Leibniz. Pero Ruibal no extrae, o no ve, las consecuencias de ese dinamismo total de las sustancias inmediatamente operativas, puesto que acepta igualmente el principio de *pasividad* inherente a todas las cosas, según su teoría de la interacción e influencia mutua de unos seres con otros. «Nó existe ningún ente que no sea capaz de influir en otro ni de recibir influencia de otro» (VIII p.513). Y si bien rechaza el principio *quidquid movetur ab alio movetur*, viene a sustituirlo por otro semejante: «Nada actúa sin que la actuación sea condicionada por algo interno o externo al agente» (VI p.587).

Lo que implica que todos los seres, aun los vivientes, necesitan para actuar ser previamente movidos. Además de que Amor Ruibal acepta de plano la creación y la pasividad de toda la naturaleza bajo la acción de la causalidad divina. Sobre el tema de la causalidad afirma por fin que es un «misterio» la naturaleza íntima de la misma y su transmisión: «Nada somos capaces de determinar acerca de la naturaleza íntima y génesis de la más pequeña causalidad» (VIII p.153). Sólo conocemos el hecho de que la causa produce un efecto.

Evolución restringida.—De su tesis del dinamismo universal y de su concepción tan relativa de las especies, fácilmente se desprende el evolucionismo. Amor Ruibal admite la evolución, que suele calificarla de «orgánica» y «perfectiva», porque no se trata de un simple activismo, sino de un movimiento con dirección y sentido. Existe, en efecto, una «finalidad inmanente» en los seres». «El orden y finalidad ontológicos no son nada extrínseco, sino intrínseco, a las cosas, tan intrínseco como su propia naturaleza» (VI p.610). La descripción ruibalista de la procesión cósmica responde a un evolucionismo bastante generalizado, cuya tendencia ascendente ponen de manifiesto «las series de evoluciones perfectivas que aparecen dentro de cada sistema de realidad del universo: la constitución primera de la materia inorgánica, indiscernible y caótica, pasa en virtud de esa manera de transformaciones a constituir el conjunto maravilloso de los mundos que pueblan el espacio y constituyen el universo» (IX p.413). La evolución transformista de las especies vivientes parece entrar también dentro de ese proceso ascendente del principio vital, que «puede manifestarse a través del cuerpo sin relación a tipos fijos... Por este concepto, la ley de la evolución pudiera aplicarse a las especies sin ningún género de inconvenientes» (VIII p.324).

Sin embargo, Amor Ruibal no se atrevió a pronunciarse abiertamente sobre esta manera de evolución, si bien declara que muy bien encaja en su teoría del activismo causal. «La ley de la evolución, en lo que tiene de real, no constituye una dificultad para la teoría de la causalidad» (XI p.341). Amor Ruibal ha abierto la puerta para ello con su teoría, cercana al «acto virtual» de Suárez, del agente capaz del salto ascendente a un efecto superior: «Puede la actividad ser superior a la entidad y hacer, por lo tanto, que el efecto supere a dicha realidad como elemento causal» (IX p.412).

En cualquier caso, el evolucionismo no es universal. Amor

Ruibal ha puesto barreras específicas «infranqueables» a este proceso evolutivo en tres momentos en que se rompe la marcha evolutiva y que exigen la intervención de la causa divina: el tránsito de lo inorgánico a la vida, del vegetal al animal, de éste al racional. Su afirmación es categórica: «Que el mineral no produce el vegetal, que el vegetal no produce el animal y que el animal no puede ser inteligente y libre, *es cosa que no cabe dudar*» (IX p.416). La razón fundamental es que la evolución tiene el límite de «los confines de cada sistema de seres, más allá de los cuales no van jamás las energías de los elementos que lo constituyen» (IX p.417). A estos sistemas de entes «que forman el círculo de cada orden de seres» y «cuyos confines jamás traspasa» (IX p.415) la actividad de la naturaleza en su expansión evolutiva, es decir, a los tres reinos del ser y al hombre, es, pues, a donde Amor Ruibal parece haber desplazado la noción de «tipos fijos» o especies inalterables, en que el dinamismo evolutivo del mundo se detiene.

Dios.—Cualquier insinuación de panteísmo o tentación de monismo cósmico, en la visión ruibalista del universo como unidad suprema, se deshace ante su concepción precisa de la trascendencia del Dios creador del mundo, que Amor Ruibal, como teólogo y filósofo católico, profesa. Pero nuestro pensador no ha desarrollado mucho la teodicea, fuera de la crítica de las pruebas tradicionales. Los análisis ruibalistas se ocupan de lo real concreto, y particularmente del mundo. Resulta difícil deslindar en su correlacionismo los límites de lo físico y lo metafísico. Los temas cosmológicos ocupan un volumen muy considerable dentro de sus escritos. Falto de perspectiva metafísica, lo que le preocupa es el ente existente, más que el ser en cuanto ser. «La teodicea de Amor Ruibal es, en definitiva, una solución al problema cosmogónico» [3].

Amor Ruibal ha criticado los argumentos metafísicos de la existencia de Dios como carentes de valor. En particular, el del movimiento, rechazando el principio *quidquid movetur ab alio movetur*. Asimismo, el argumento teleológico del orden, aduciendo el motivo de que cabe explicarlo por un orden cósmico inmanente. Pero, como es costumbre en sus discusiones críticas, vuelve a readmitirlos bajo su propia terminología. El argumento básico para acceder a Dios es el de la misma *relatividad* del mundo. No sólo los seres particulares son sistemas relativos, inmersos en un engranaje de relaciones mutuas y con el todo, sino que el universo en su totalidad es *relativo*. «Esa natural e interna relatividad, que es característica de la contingencia del cosmos, pone de manifiesto *que existe un Absoluto* del cual el universo depende, y sin el cual nada relativo tiene explicación y sentido, ni en su ser, ni en su obrar, ni en su conexión regulada con todo el engranaje de seres relativos con los cuales está en conexión de realidad e inteligibilidad» (XI p.463).

Así, pues, el cosmos entero es un ente relativo, fundamentado, por lo tanto, en su ser y en su obrar, en el ser absoluto, el único que es «en sí y por sí». Esta relación al absoluto es causal en el ser y en el obrar, por lo que Dios es creador del universo y supremo principio motor. Dicha relatividad de lo creado es la que explica la contingencia y la imperfección de las cosas. El universo tiene un «ser participado», que no es, por lo tanto, el ser propiamente tal o absoluto, sino que el suyo es solo en cierto modo, porque es un «ser relativo», situado entre el ser absoluto y el no ser (IX p.178). A este ser relativo, imperfecto y participado llama también Amor Ruibal el ser contingente de las cosas. En la dialéctica ruibalista, Dios, plenitud de ser, y la nada no se oponen como contradictorios: «el medio que se da entre dichos extremos es el no ser de lo *contingente*» (IX p.181). Por eso Amor Ruibal apela también a esta vía de la contingencia, que es «la prueba directa única» de la existencia de Dios. Lo curioso es que engloba por fin en ella la misma prueba del orden. Porque el orden del cosmos no es algo absoluto, sino contingente: el universo es un ente finito. Y el hecho de la contingencia es el que exige un ente necesario (XI p.610).

Relatividad del mundo, que exige la causalidad divina creadora; contingencia, que apela al ser necesario; su condición de ser imperfecto y finito, que recibe por participación del ser absoluto..., son justamente las vías de Santo Tomás. Los neotomistas ya hace tiempo que las engloban en una sola prueba bajo uno y otro de esos aspectos, según preferencias, porque en el mismo Aquinate son asimismo modos interconexos de una misma vía de ascensión por las criaturas al Creador. No es extraño que, en Amor Ruibal, los atributos metafísicos de Dios, aparte de los clásicos de infinito, bueno, sabio, etc., son los del tomismo. Llama con frecuencia a Dios acto puro, plenitud de ser o subsistente, en que la esencia es la misma existencia, potencia infinita del acto primero, etc. (XI p.97-99). Sus discusiones con las teorías escolásticas se centran sobre los seres creados, en que se inclina hacia la tesis suareziana. La teodicea de Amor Ruibal es, en el fondo, tomista.

3 G. Fernández de la Mora, o.c., p.28 (477). «Digámoslo con cierto énfasis: el ruibalismo es predominantemente una *cosmología*, aunque fundamentada con pretensiones de ultimidad».

El hombre, materia y espíritu.—En los escritos fragmentarios de Amor Ruibal no es mucho lo que se encuentra o se determina sobre el hombre. De ello no se puede extraer una antropología, pese a los esfuerzos de sus comentaristas.

Su idea fundamental parece ser la doble consideración del hombre como *naturaleza* y como *individuo*, ya que de la persona humana no suele hablar, ni da, por lo tanto, base para atribuirle un pomposo personalismo relacional.

a) Como *naturaleza*, el hombre es una *totalidad relativa*, un elemento más de la totalidad cósmica, un ser entre los seres, colocado al mismo nivel cosmológico-ontológico de todo lo existente. La relatividad de naturaleza o entitativa es un nexo o conexión natural anterior a la constitución de los individuos y establece una coordinación dinámica o interacción del hombre con todos los seres que traspone los límites de lo singular y sirve a la vez de garantía de su existencia. El hombre, como naturaleza, está esencialmente vinculado, radicado en el mundo, como uno de tantos elementos del *todo* y explicables desde el *todo* (VIII p.69.284). Es en esta dimensión óntica donde se da la apertura esencial del hombre con todos los seres del universo, fundamento de una *comunicación* íntima entre todos para constituir el sistema totalitario del mundo. Esta consideración del hombre en correlación ontológica con el mundo, formando una pieza más en «el engranaje» de la naturaleza, según su metáfora preferida, es la más general en Amor Ruibal (VIII p.209-225). Sin embargo, esta visión es negativa y deshumanizante. El hombre existiría en el mundo como un horrible extranjero [4].

b) Pero Amor Ruibal hace también entrar al hombre en el mundo como *individualidad consciente*. Porque, según su teoría, la relatividad de naturaleza se ordena a la constitución de los individuos; no suprime su entidad, sino que es condición de su real existencia. La existencia individual es «donde la naturaleza ejerce sus múltiples relaciones, que sólo se hacen reales a través del individuo, ordenándose mutuamente el individuo a la conservación de la naturaleza, y ésta a la de aquél» (VIII p.224).

[4] G. Fernández de la Mora, o.c., p.27 (476): «Los escritos ruibalistas más estrictamente metafísicos no se manifiestan menos deshumanizados que un tratado de álgebra. El sujeto humano se convierte en una sustancia más, dentro del plexo cósmico. No es el eje, ni la condición, ni la meta; es una pieza, todo lo perfecta que se quiera, pero engranada en la máquina universal. Y de ahí nacen, precisamente, las garantías y las limitaciones del conocimiento humano. La antropología que se deriva de esta incardinación del hombre es más bien ascética. Desde la perspectiva criteriológica, ... hay una obvia relegación del «yo». Al colocarlo entre las demás cosas, como un elemento del paisaje cósmico, A. Ruibal vuelve a la «ingenuidad» precartesiana de situarse fuera de la tensión cognoscitiva».

Como individuo, el hombre es una unidad sustancial de entidad (VIII p.469). Su constitución la determina Amor Ruibal en una de sus pocas descripciones cuasi-definitorias: «El hombre es algo así como una pirámide constituida con elementos diversos que se compenetran, cuya base es de sustancia corpórea, de vida vegetativa y sensitiva, en cuya cúspide está el espíritu, que se apoya, informa y es informado por los elementos inferiores» (VIII p.141). Tenemos, aunque de paso, la noción general del hombre de la filosofía tradicional, como síntesis de cuerpo y espíritu, y hasta nos habla vagamente del espíritu como *forma* de los elementos inferiores. En su gnoseología presenta también al hombre como centro de convergencia del orden de correlación universal, que piensa reflejamente las correlaciones y se distingue y contrapone a ellas; es decir, como conciencia refleja del universo relacional.

Así, pues, por el espíritu el hombre puede elevarse por encima de la *totalidad*, trascender la esfera del espacio y tiempo. Ya no ha de ser considerado sólo desde la totalidad relativa del mundo, sino que al mundo, a su vez, hay que verlo desde el hombre, único capaz de dar sentido al cosmos, de trascenderlo y transformarlo. Porque la finalidad impresa en las cosas naturales es de servirse mutuamente, *al todo* y al hombre principalmente (XI p.480-91; I p.12-13). Por lo cual el hombre es el fin y complemento del universo; sin él el mundo sería una obra sin remate, un cuerpo sin cabeza.

La dualidad entitativa materia y espíritu es otra de las tesis firmemente asentadas en Amor Ruibal que destruyen cualquier monismo correlacionista. La materia y el espíritu son «irreductibles» (VIII p.253); no pueden mudarse la una en el otro, lo material no deviene espiritual, ni viceversa. Esta contraposición irreductible entre lo corpóreo y lo incorpóreo no debe destruir la correspondencia dinámica o «la relatividad del espíritu y la materia en unidad de acción» (VIII p.280). Parece, pues, admitir la influencia causal no sólo del espíritu sobre la materia, sino también de ésta sobre el espíritu. En cuanto a la constitución de la materia, «la concebimos como efecto de una reacción de átomos» (VIII p.163), y éstos, a su vez, son agrupaciones de partículas elementales. Pero, en sí misma, la materia es algo irreductible, indescomponible y, en definitiva, «realmente incognoscible» (X p.158). De ella sólo podemos tener una simple «noción» (X p.57), lo mismo que de la «extensión» (X p.186) bajo la cual se nos manifiesta la materia. Amor Ruibal apunta asimismo, según su tesis del dinamismo cósmico, que la materia forma una unidad inseparable de masa

y energía: «La masa sin la fuerza es una entidad ficticia que no aparece en la naturaleza» (X p.103).

Más arcano aún es el conocimiento del espíritu. Es un tipo de entidad cuyas propiedades son contrarias a las de la materia. «Ni lo espiritual ni lo infinito pueden ser conocidos sino de una manera indirecta, restando de los objetos sensibles y de los finitos todo aquello que parece inconciliable con la noción de lo espiritual e infinito» (IX p.313). Y hasta hay una afirmación suya que deriva hacia un agnosticismo de toda psicología racional y de toda teología: «No se da para nosotros ciencia especial de lo infinito y espiritual» (IX p.134).

Correlacionismo cognoscitivo.—Amor Ruibal ha hablado bastante de la teoría del conocimiento y sus análisis son originales, que no obstante abocan a la doctrina clásica del realismo cognoscitivo con muy especiales matices.

Su principio básico y punto de partida es que el conocimiento representa un ejemplo, aunque eminente, del correlacionismo cósmico. Si el universo es un conjunto de relaciones, el problema del conocimiento se ha de explicar como una aplicación de la teoría general relacionista. Hay una correlación fundamental del hombre y el mundo, formando parte del todo universal. Y hay, por lo mismo, una correlación natural, «preordenada», entre las facultades del hombre y sus objetos: «Las facultades y el objeto que las actúa constituyen un medio total en orden al fin cognoscitivo, ordenándose entre sí como el *engranaje* de dos ruedas de una misma máquina» (VIII p.138), pues toda facultad tiene un complemento esencial fuera de sí misma, y de ese modo toda la naturaleza se encuentra eslabonada (VIII p. 138). Lo mismo debe acontecer entre el cognoscente y lo conocido: «El entendimiento y la cosa son dos piezas básicas de una misma máquina que se engranan y se complementan y producen un tercer resultado» (VIII p.170).

Tal es el principio de *correlatividad onto-gnoseológica*, fundamento del conocer. La relación del hombre para el mundo y el mundo para el hombre viene dada ontológicamente y es el fundamento tanto del ser como del conocer del hombre. Esta correspondencia entre sujeto cognoscente y objeto reúne varias características: *a)* está «dada» de un modo factual y es «mutua», en el sentido de que la disposición de la facultad se complementa con la del objeto; *b)* es «prelógica», o anterior a todo acto discursivo y al ejercicio de las facultades; *c)* es «preconsciente», porque la conciencia no refleja sino el hecho ya realizado; *d)* es «preordenada» y «necesaria», pues si se da

inteligencia y se dan seres es imposible que dejen de ofrecerse mutuamente; *e)* es «indemonstrable», porque el «yo» no puede salir de sí mismo para contemplarse conociendo, etc.

La validez objetiva del conocimiento en general es en Amor Ruibal una consecuencia de este correlacionismo onto-gnoseológico. «Todo conocer es relativo y depende de la subordinación mutua de sujeto y objeto» (VIII p.245). Si el sujeto y el objeto han de corresponderse por ley inmanente de correlatividad de la naturaleza, el sujeto no podrá menos de reflejar la realidad objetiva de las cosas, de modo que «las relaciones que constituyen leyes de ser constituyen también leyes de su conocimiento en nosotros» (IX p.71). Amor Ruibal rechaza el planteamiento del problema crítico como anterior y necesario a la ontología y la ciencia. Al contrario, su solución viene dada por esta misma ontología correlacionista. «A la inversa de lo que se cree en otras hipótesis filosóficas, no es en la nuestra la de aproximar el sujeto al objeto, partiendo de su aislamiento y separación, sino, por el contrario, partiendo de la mutua indistinción desde el punto de vista cognoscitivo y de su enlace preconsciente desde el punto de vista real» (VIII p.300). La base de partida no es la disociación del cognoscente y el conocido, no es la inicial afirmación del propio «yo» y el ulterior análisis de cómo captamos lo otro, o la realidad exterior. Este planteamiento disociativo, iniciado por Descartes, es «imposible y absurdo». Y ello porque sólo tenemos noticia de lo real en el acto de conocimiento; luego si suponemos que ese conocimiento no nos da la realidad exterior, «no cabe salvar la distancia que media entre el yo y el no yo» (VIII p.300).

El realismo objetivo de Amor Ruibal no es, pues, acrítico, sino superación del problema crítico desde una reflexión ontonoética que remonta a las raíces naturales, o al momento prelógico del conocer. «Sólo establecido el nexo objetivo-subjetivo con anterioridad a la actuación de las ideas, sus funciones representativas evolucionan sobre lo real y llevan la garantía previa de la objetividad» (IX p.45). Antes de formarnos las ideas de las cosas, de conocerlas reflejamente, el proceso de conocimiento atraviesa una fase de conocer *por inmediatez*, por *espontaneidad*, que Amor Ruibal llama *momento prelógico*, lo cual no hay que confundir con lo irracional. Es un momento de conocer inteligible, pero no conceptual. En esto *inmediatamente dado* señala Amor Ruibal, como los neotomistas, tres verdades o presupuestos fundamentales de todo conocimiento del objeto: *la existencia del propio yo, el principio de contradicción, la aptitud natural de conocer la verdad.*

Las fases o momentos del conocer son otro de los aspectos analizados en la teoría de Amor Ruibal. Distingue primero entre el *conocimiento sensible* y el *intelectual*. El primero nos manifiesta los elementos relacionados que constituyen cualquier entidad determinada; pero no nos da como relaciones, sino como materia que se nos hace presente. No es, pues, relativo en sentido estricto. «El conocer sensible se ejerce sobre el conjunto en sí mismo o sobre una de sus cualidades, o sobre una parte del objeto, pero siempre bajo la forma común de cosa, sin distinguir en ella relaciones» (VIII p.166). El oído se ejerce sobre el sonido, o la vista sobre la luz. En cambio, el conocimiento intelectual «ejércese sobre los elementos de orden sensible, en cuanto relacionados y en cuanto la relación determine su ser formal, haciéndolos aptos para ser formulados en un juicio» (VIII p.167). De ahí que «toda idea es afirmación de relaciones» (VIII p.391) y «todo juicio es comparación» (VIII p.78). Tal será la tesis general de Amor Ruibal, traducción epistemológica de su correlacionismo óntico: «Todo nuestro conocer es un conocimiento de relaciones por parte del entendimiento» (VIII p.78). Lo que no implica que no llegue a conocer las cosas, sino que previamente su sistema óntico redujo lo absoluto a la relación: «Todo lo que es se explica por la relación».

Pero de esta misma correlatividad ha derivado Amor Ruibal un *cierto relativismo* cognoscitivo. Ya respecto de la percepción sensible afirma que es relativa a la organización del sujeto. «Mudada la condición de las facultades, se altera su correspondencia con los objetos perceptibles» (X p.218). De ahí que nuestra percepción del mundo es al menos «parcial»: sólo percibimos las cualidades que corresponden a nuestros sentidos, y si tuviéramos más sentidos, se produciría «la multiplicación de los conocimientos» (X p.129). Amor Ruibal apunta a la posibilidad de hombres con otros sentidos, o con los mismos de nosotros diversamente organizados que, no obstante, tuvieran percepciones iguales (VIII p.322-3). En cuanto al conocer intelectual, es asimismo parcial, porque no podemos abarcar «toda la cosa» (VIII p.107). Y, sobre todo, se sigue que es «progresivo», que se hace cada vez más perfecto a medida que avance la correlatividad del sujeto a los nuevos objetos que el progreso descubra y a una visión más íntima del contexto cósmico. Pues solemos comenzar por «lo menos complejo para alcanzar sucesivamente una visión más alta de los seres en el sintetismo de sus relaciones» (IX p.459). A veces apunta que nuestro conocimiento «no es absoluto» ni de la realidad «de la cosa en sí» (VIII p.238), y que nuestra representación del mundo, sin ser falaz, sea tan sólo «una de las varias posibles» (X p.223). Mas parece más bien referirse a la progresividad perfectiva de nuestro conocer, siempre relativo en su imperfección, pues prevalece en su doctrina el principio onto-gnoseológico de la conformidad entre nuestras facultades con sus objetos, y que las relaciones que conocemos son estrictamente reales, aunque no sean toda la realidad. No sólo las nociones primeras, sino también la ciencia, no obstante reflejar por «signos» o «semejanzas» las cosas en sí, expresa los sistemas de relaciones entitativas, que son «lo más íntimo de lo real» (X p.405). Así es como también, en la ciencia, «lo real y lo ideal se corresponden y se corresponderán perpetuamente» (X p.408).

La división del conocimiento intelectual en nocional, o de naturaleza, y conocimiento de individuo, por ideas y discursos, juega un papel importante en la gnoseología de Amor Ruibal. El primero no nos ofrece ni imágenes de cosas ni ideas, sino «nociones» sobre lo que «podemos describir y no definir» (X p.157) y se impone porque es «primario» y «dado como afirmación» (IX p.489). Las nociones corresponden al momento prelógico o preconsciente del conocer, y son dadas en la naturaleza, comunes a todos los hombres y de seguridad absoluta, pues el «error no puede recaer» sobre ellas (VIII p.242), sobre las que descansa el criterio de *verdad*. Tenemos noción de aquellos elementos originarios que no pueden resolverse en relación ulterior alguna.

La primera noción es la *del ente*. El ser trascendente no es idea, sino noción, porque se impone como lo *inmediatamente dado*. «Noción es la simple presencialidad intelectual, sea de una forma existencial común e indiscernible, cuando se suprime la comprensión, y es lo que conoce por el nombre de ente, sea de una forma ideal no realizable suprimiendo la extensión conceptual, que es lo que llamamos entidades de razón» (IX p.26). El pensamiento de Amor Ruibal es fluctuante sobre la noción de ser. Dice que el ser trascendente es la existencia pura sin determinación ninguna, y habla otras veces de propiedades trascendentes del ser individual (IX p.27.258). Afirma que el ser no es ni unívoco ni análogo, sino de «contenido único», pues lo unívoco y análogo se dan entre ideas, y el ser es noción (IX p.21); y otra vez sostiene que el ser es unívoco y que, para ello, no necesita despojarse de su trascendencia, como hace Escoto, ni para sostener su trascendencia se precisa despojarle de su univocidad y convertirlo en ser análogo (IX p.362). Asimismo parece indicar que el ser es la

misma *relatividad ontológica* (IX p.19) y, por otra parte, considera la relatividad como *una propiedad del ser trascendente individual* (IX p.275).

A la noción de ser siguen las *nociones secundarias* o *categorías: cantidad* y *cualidad*. Estas son «el valor absoluto cuantitativo y cualitativo del ser» (IX p.20-21). No son ideas ni hacen referencia a los seres concretos. Pero la vaguedad e incertidumbre aumentan en Amor Ruibal al introducir otras diversas series de categorías, ontológicas, lógicas y psicológicas [5]. Afirma que la *unidad, verdad* y *bondad* son «expresiones de las dos propiedades trascendentales cantidad y calidad» (IX p.24), y más tarde aparecen la *bondad* y *verdad* como propiedades trascendentes del ser individual o aplicaciones de la *causalidad y relación* (IX p.300). En el cuadro de «las categorías ontológicas» o nociones que preceden a las operaciones intelectivas aparecen cuatro: *sustancia, accidente, cantidad y cualidad;* pero estas dos últimas pueden reducirse al accidente, y aparte añade la *relación*. El cuadro de «categorías lógicas» es el de los *predicables* de Porfirio (IX p.158). Mayor mezcolanza aparece en el cuadro de «las categorías psicológicas», que van envueltas con las ontológicas y lógicas, y esta vez se convierten en ideas. Son *las ideas de ser, de causa, de razón suficiente, de finitud e infinitud, de relación, de espacio y tiempo* (IX p.160). La superposición de esquemas categoriales es confusa. Parece distinguirlos como categorías de la *realidad* y de la *idealidad*, y Amor Ruibal traza una correspondencia entre ellos. Así, la idea de *ser* corresponde a la categoría de *sustancia y accidente;* las ideas de *finitud* e *infinitud* determinan el fundamento del accidente *cualidad;* las de *espacio y tiempo* responden a la *cantidad*. Hay en ello una lejana imitación de las categorías de Kant. En todo caso, las categorías son elementos simples del conocer humano (IX p.161-3).

Los primeros principios se enlazan en íntima relación con las nociones. Ambos se dan como un «hecho» envuelto en el acto de conocer, y sólo por el análisis aparecen en su carácter propio, como principios y nociones. Los principios tienen el carácter de *necesidad, universalidad* y *evidencia*, en contacto con la realidad (IX p.8). Primeros *principios del ser* son de nuevo los de razón suficiente, de sustancia, causalidad y contingencia, éste para lo creado. Entre los *primeros principios del conocer* es puesto en primer lugar el de *identidad*, y a él se reducen el de *contradicción* y *tertio excluso* (IX p.11-12).

[5] E. Tourón del Pie, o.c., p.162: «Todas las incongruencias y antinomias surgen de que el pensamiento de Amor Ruibal no es estable y se afirma por contraposiciones a los sistemas que critica sin resolver las antinomias».

En cuanto a *las propiedades trascendentales del ser*, sufren parecida e irregular revisión en Amor Ruibal. El ente no admite propiedades, pues excluye toda determinación. Las cinco tradicionales no le convienen al ser en cuanto trascendente, ya que no lo es, sino en cuanto *ser individual*. En su lugar pone otras *propiedades trascendentes de todo ser individual:* la individualidad, el número, la relación y la causalidad, a estas últimas redujo la verdad y la bondad (IX p.300).

Todo conocimiento de individuo, o de elaboración personal, tiene un punto de partida *progresivo*, basado en las nociones de naturaleza, que, hechas conscientes, son convertidas en nociones individualizadas. Y el proceso de la razón en el conocer personal es siempre *dialéctico* y se desarrolla por los tres momentos de *tesis, antitetis* y *síntesis*. Amor Ruibal emplea profusamente este procedimiento dialéctico, tomado de las filosofías trascendentalistas, y multiplica los tres momentos del proceso triádico, que, al parecer, van envueltos en toda la marcha de la elaboración racional: nociones, juicios e ideas; triple función causal del objeto: como objeto-realidad, como objeto-cualidad, como objeto-entidad, que revela tres contenidos: físico, lógico y psicológico, correspondientes a la triple función de adquisición, elaboración y deducción; en cada juicio se dan los tres momentos de tesis, análisis y síntesis, con el triple carácter ontológico, lógico y psicológico, y hay en él un elemento de idealidad, otro de realidad y síntesis de ambos. Y así va repitiendo el proceso triádico en toda la dinámica del pensamiento y en la historia del pensamiento humano [6]. El dialectismo triádico lo aplicó también al orden ontológico, al concebirlo en gradación dialéctica: ser absoluto o Dios, ser relativo o contingente, la nada. Pero subraya que no hay contradicción en esa gradación del ser. En vano se querrá ver otra cosa en tal uso de la tríada más que un cierto afán de mimetismo y apariencia externa con el sistema de Hegel. Las enumeraciones triádicas se multiplican en cualquier filosofía y en cualquier uso de la razón, que procede por tres grados. Amor Ruibal defendió siempre el principio de contradicción y rechazó y refutó el idealismo, llegando a definir su sistema como «inverso al hegeliano» (VIII p.348).

Valoración.—De todo lo expuesto resalta con gran fuerza la originalidad del pensamiento de Amor Ruibal, su gran empuje de penetración filosófica, el esfuerzo enorme realizado

[6] PFFD, VIII n.301.314-15.326-7.471-77, etc. Cf. V. Muñoz Delgado, *Interpretación amorruibalista de la historia de la filosofía y de la teología:* Estudios. Núm. extraordinario (enero-junio 1969) 38-88.

por repensar críticamente todos los problemas filosóficos y la historia del pensamiento en general, con la pretensión de darles una solución nueva con un sistema original.

Pero ¿ha creado verdaderamente un tal sistema nuevo? ¿Qué relaciones tiene su concepción filosófica con la filosofía perenne cristiana? Sobre estas preguntas se centran las discusiones y variedad de interpretaciones del pensamiento de Amor Ruibal. Muchos, fundados sobre todo en su crítica de las tesis escolásticas, estiman que Amor Ruibal *no es un escolástico* y es totalmente opuesto al tomismo. Los más de los panegiristas saludan el ruibalismo como un sistema nuevo y original, caracterizado por su visión correlacionista del universo, y de suma actualidad, porque está abierto a las concepciones y soluciones de la ciencia actual, y en cierto modo engloba los sistemas filosóficos más modernos, el personalismo relacionista, el dinamismo y vitalismo evolucionistas, el relativismo orteguiano, el estructuralismo y logicismo actuales, el existencialismo... En suma, una panacea para el pensamiento actual, la esperanza y porvenir de la filosofía cristiana.

Pero nadie ha reparado ni investigado hasta ahora la estrecha semejanza (a nuestro parecer dependencia inmediata) que guarda el pensamiento de Amor Ruibal, en lo que tiene de más propio, que es el relacionismo universal, con el filósofo francés Octavio Hamelin. Este discípulo del neokantiano Renouvier es el que ha concebido primero el mundo como estructurado por un inmenso sistema de relaciones y la realidad reducida a simples relaciones. Para Hamelin, la esencia de la realidad está constituida por relaciones, y la categoría generalísima del pensamiento es también *la relación*. También Hamelin adoptó la explicación dialéctica hegeliana, pero sustituyendo la *contradicción* por la *correlación*. Los términos de la correlación son dispuestos por Hamelin en órdenes triádicos de tesis, antítesis y síntesis, que se despliegan en las categorías [7]. Amor Ruibal ha podido leer bien la obra de Hamelin y adoptado su categorización relacionista.

Pero el fondo del pensamiento de Hamelin es un fenómenismo inmanentista en que las relaciones se sistematizan y se

[7] OCTAVE HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Paris 1907), obra principal suya, donde expone su sistema. Cf. ID., *Le système de Descartes* (Paris 1910); *Le système d'Aristote* (Paris 1920); *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* (Paris 1953); *Le système de Renouvier* (Paris 1927).

Pudo asimismo Amor Ruibal haber leído este concepto relacionista en Ortega y Gasset, quien en una de sus primeras obras, *Adán en el paraíso* (1910) n.6.8.9, afirma también como se ha dicho, que cada individuo, cada cosa o persona es un conjunto de relaciones, y el mundo entero es la totalidad de relaciones. Pero esta idea en Ortega es esporádica, no sistemática ni repetida en sus otras obras. No aparece que Amor Ruibal leyera por entonces a Ortega. Nos inclinamos por ello a admitir más bien su dependencia de Hamelin.

ordenan a lo más complejo, que es la *conciencia*. La conciencia, como relación suprema, puede decirse *el absoluto*. En cambio, Amor Ruibal no es inmanentista, sino realista, y no ha hablado casi de la conciencia. Y, sobre todo, Amor Ruibal *ha absolutizado lo relativo*, como se ha visto, dándole un fondo ontológico que es el mismo en sustancia de la escolástica. No ha tomado, pues, en todo caso sino los modos de pensar relacionistas que camuflan la visión de la realidad de la filosofía perenne: el realismo del conocer, el mundo creado por Dios, la interacción e interdependencia de las sustancias en la armonía cósmica, el hombre, compuesto de cuerpo y alma espiritual, elevado al orden sobrenatural...

Opinamos, pues, con otros muchos, que Amor Ruibal, como teólogo y filósofo católico (es indudable la ortodoxia de su fe, aunque no la ortodoxia del sistema, como él decía de los Padres), se mueve sobre una base ampliamente *escolástica* y es en sustancia *escolástico*, aunque muy disidente, crítico y ecléctico. Su actitud inicial es la de cualquier teólogo escolástico que busca una filosofía como instrumento de explicación de la fe y rechaza, más o menos arbitrariamente, las que cree incompatibles con ella; actitud nada filosófica en realidad. La división de las partes de su filosofía son las de cualquier manual escolástico, aunque hizo mayor hincapié en la cosmología. Su conceptismo, terminología y problemática son las escolásticas, muy ajenos a los modos de pensar de los filósofos no escolásticos de entonces. Sus tesis básicas forman el núcleo de las de la filosofía perenne: realismo cognoscitivo con el doble orden del conocer, sensible e intelectual; el alma espiritual e inmortal; Dios creador, con una teodicea casi tomista; pluralismo de las sustancias en el mundo, aunque dejado en su constitución a las disputas de los hombres... Y es verdad que ha criticado duramente la escolástica en todos sus temas y sistemas. Pero en sus discusiones críticas suele quedar con parte de las verdades que critica, aunque tergiversadas y entendidas bajo nuevos términos. En cambio, ha criticado y rechazado de plano el empirismo, el idealismo, el neopositivismo, el pragmatismo, y trataba de oponer un dique al modernismo en boga.

Y es verdad que, dada su independencia y originalidad de pensar, se ha acercado mucho a otras filosofías y asimilado parte de ellas. En este sentido, su pensamiento ecléctico tiene afinidades y apariencias, más bien externas, con otras filosofías, como el evolucionismo dinamista, estructuralismo, pensamiento existencialista, etc.

Concluyamos subrayando los méritos insignes de este pensador español, profundo, independiente, de espíritu crítico y original.

JORGE RUIZ DE SANTAYANA Y BORRÁS (1863-1952).—Nació en Madrid. Pasó su niñez en Avila. A los nueve años se trasladó a Boston con su familia. Estudió allí y en Harvard, donde fue profesor de historia de la filosofía, estética y metafísica. El 1912 pasó a Oxford como profesor. Recorrió varios países de Europa y solía pasar temporadas en Avila. Conservó siempre la nacionalidad española. Murió en Roma.

Su obra, escrita enteramente en inglés, es sumamente copiosa, con un carácter mixto entre literario y filosófico. Damos un elenco de sus títulos:

The sense of Beauty (1896). Versión española Montevideo 1945.—*Interpretations of Poetry and Religion* (1900).—*The Life of Reason*. I: *Reason in Common Sense* (1905). II: *Reason in Society* (1905). III: *Reason in Religion* (1905). IV: *Reason in Art* (1905). V: *Reason in Science* (1906). Versión española, *La vida de la razón o Fases del progreso humano* (Buenos Aires, Ed. Nova, 1958).—*Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante and Goethe* (1910). Versión española, *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe* (Buenos Aires 1943).—*Winds of Doctrine, Studies in Contemporary Opinions* (1913).—*Egotism in German Philosophie* (1916).—*Philosophical Opinions in America* (1918).—*Little Essays* (1920).—*Scepticism and Animal Faith* (1923). Versión española, *Escepticismo y fe animal* (Buenos Aires, Losada, 1952).—*Dialogues in Limbo* (1925).—*Platonism and the Spiritual Life* (1927).—*The Realm of Essence* (1928).—*The Realm of Matter* (1930).—*The Realm of Truth* (1938).—*The Realm of Spirit* (1940). Publicación conjunta de los cuatro anteriores: *The Realms of Being* (Nueva York 1942). Versión española, *Los reinos del ser* (Méjico 1959).—*Some Turns of Thought in Modern Philosophy* (1933).—*Persons and Places: The Background of my Life* (1944).—*The Middle Spain*, vol.2 del anterior (1945). Versión española, *Personas y lugares. Primeros recuerdos de mi vida* (Buenos Aires 1944).—*The Idea of Christ in the Gospels, or God in Man* (1946). Versión española, *La idea de Cristo en los Evangelios* (Buenos Aires 1947).—*Dominations and Powers* (1952). Versión española, *Dominaciones y potestades*, su última obra (Madrid, Aguilar, 1953).

Pensamiento filosófico.—Santayana, aunque español por su especial talante idealista y poético-religioso, es filósofo de formación y de ideología netamente americanas. Tuvo por profesores a James, Royce y Pierce, de quienes fue después colega como profesor en Harvard. También recibió fuerte influencia en sus cursos de formación en Berlín del profesor F. Paulsen, que profesaba un idealismo monista.

La nota dominante de la filosofía de Santayana es un *naturalismo evolucionista*. Esta ideología naturalista la mantuvo a lo largo de su copiosa producción de ensayos, aunque en tensión y conflicto con su temperamento y linaje, de tendencia idealista, que le impulsaban a matizar su naturalismo con

estudio entusiasta, casi religioso, hacia los reinos y valores del espíritu, que, aun procediendo epifenoménicamente, según su concepción, de la materia, ofrecen características cualitativas singulares. El principio naturalista lo expuso ya en su primera grande obra: *La vida de la razón*, «biblia del naturalismo para una generación de estudiantes americanos», según Blau. La realidad originaria es la materia, y, en el hombre, el puro ser natural del mismo, o el *impulso vital*, suerte de magma amorfo primario del que surgen, a modo de epifenómenos, la razón y el espíritu, «entelequias segundas de la vida». Cuando el ser humano pasa de la vida impulsiva a la racional, el impulso vital de instintiva percepción recibe el nombre de *razón* al ser modificado por la actividad reflexiva, que le da dominio sobre el pasado y el futuro. El desarrollo progresivo del hombre y de todas las instituciones humanas—ciencia, arte, sociedad, religión—coincide con el despliegue de la razón; que pasa, como la historia de la humanidad, por tres fases o etapas sucesivas: *prerracional*, en que dominan el instinto y tendencias instintivas; *racional*, en que los instintos son modelados y armonizados por la razón y el sujeto humano acepta los ámbitos ideales, apoyados por los impulsos naturales y adaptados a la orientación de la vida. La ética y la religión reciben también explicación en esta perspectiva *naturalista* y pasan por estas tres fases. La moralidad *posracional* es producto de hombres a quienes resulta insatisfactoria la vida de la razón puesta en práctica. Los sistemas de moralidad posracional no son sino formas diversas de religión. Santayana acepta «el mundo de lo sobrenatural» al igual que cualquier otro fenómeno que se imponga como de algún modo real; pero como resto de la naturaleza, o «la naturaleza en sus verdaderas profundidades y en su verdadera infinitud».

Este naturalismo cósmico-antropológico evolucionista recibe una versión parecida en la otra obra mayor: *Los reinos del ser*. De los cuatro reinos que señala como cualitativamente diversos—la *materia*, la *esencia*, la *verdad*, el *espíritu*—el de la materia juega un decisivo papel fundante, porque es el reino de la sustancia o elemento biológicamente primero. «Desde el punto de vista de los orígenes, el reino de la materia es la matriz y fuente de todo; es la naturaleza, la esfera de la génesis, la madre universal» [8]. Parejamente, «el espíritu—con el conocimiento y demás prerrogativas—es intrínseco y plenamente una formación de la vida animal» [9].

[8] *Realms of Being* p.189.
[9] *Scepticism and animal Faith* p.166.

Junto con este naturalismo y su reducción ontológica de los reinos ideal y espiritual a la materia, Santayana desarrolló una concepción gnoseológica mezcla de un *realismo* empírico respecto de los seres naturales y de *escepticismo* con respecto de los razonamientos o productos de la razón. La base de todo conocimiento es la experiencia. Pero la intuición se dirige a las esencias ideales, es decir, irreales. Esta intuición de la esencia no es conocimiento, el cual debe apoyarse en una comparación evidente de un dato con otro dado al mismo tiempo. El conocimiento es, para Santayana, una creencia fundada en la experiencia, es decir, controlada por los hechos exteriores, pues toda comparación dialéctica es con un dato al que se cree dado anteriormente. A esta creencia llamó Santayana *fe animal*. La vida animal es vida de acción, y, a través de la acción, de la sustancia viviente el hombre forja su conocimiento de los objetos. Y reconocer la apariencia como testimonio de la sustancia es cosa de fe. En todo caso, para Santayana, la intuición y el razonamiento son función en extremo superficial del yo. La imaginación era para Santayana, filósofo imaginativo y poeta, la facultad superior del hombre; en cierto modo la facultad para pensar despierto.

En este naturalismo materialista no cabe una auténtica religión ni concepción teísta. Pero Santayana era profundamente religioso. Por tendencia sentimental, herencia de su ascendencia española y sus tempranos años en la madre patria, era católico; por convicción, pagano o, como prefería expresarse, naturalista. Era uno de tantos aspectos antitéticos de la profunda bipolaridad de su ser. Era un hombre dividido; presa de un materialismo que reduce toda autoconciencia a la vida animal y toda vida a la materia y de un idealismo de espiritualidad platónica casi mística. Bautizado católicamente en Madrid. Se aprendió el catecismo de memoria, pero nunca creyó en ningún dogma con fe exenta de duda. Sus simpatías estaban con el catolicismo y los católicos y hasta soñó, según cuenta en su obra autobiográfica, con ser fraile dominico. Respiraba con más facilidad en el ambiente de la religión que en el de los negocios, «precisamente porque la religión, como la poesía, era más ideal, más libremente imaginativa y, en sentido material, más falsa» [10]. Los últimos once años de su vida los pasó en un hospital de Roma; pero su racionalismo y naturalismo empirista cerraron siempre toda apertura de su inteligencia al Dios trascendente. En el principio era, no el Verbo, sino la naturaleza; el hombre nace de la naturaleza, no

10 *Persons and Places* (1944) p.92.

de Dios [11]. Se tenía por hombre religioso y hasta se llamaba católico, aunque concebía la religión como un producto de la imaginación humana, un sistema simbólico, una tela tejida por la imaginación en un esfuerzo para vaciar en moldes simbólicos los valores morales del universo, expresión imaginativa del orden moral. Dios sería el mito supremo, el ideal del hombre libertado de las limitaciones del vivir humilde, que el hombre espiritual no acepta para sí. Lo divino no ha de buscarse ni dentro ni fuera del hombre, sino en lo que el hombre puede llegar a ser en la vida perfecta a la que aspira. «El hombre no es adorable, adora. Y el objeto de su adoración puede ser descubierto dentro de sí y producido por su propio espíritu. En este sentido, la religión de la humanidad es la única religión, siendo todas las demás centellas y abstracciones de la misma. El ideal inmanente presta a todos los hombres su objetividad» [12]. Santayana vivió la atmósfera modernista sobre religión que se respiraba en su tiempo.

Poeta-materialista, religioso-ateo, poseído de un fuerte sentido moral basado en puro naturalismo, llama a Santayana el P. McNicholl [13]. ¿Será una versión sajona del alma dividida de Unamuno?

Eugenio d'Ors (1881-1954).—**Vida y obras.**—El célebre escritor catalán pertenece a la primera etapa de las generaciones recientes de filósofos, coetáneo en su actividad literaria de Unamuno, Ortega y otros. Nació en Barcelona, de padre catalán y madre cubana. Inicia sus estudios universitarios en Barcelona y los prosigue en París, completando su «educación europea» en Bruselas, Heidelberg y Munich. Se doctoró en Madrid con la tesis *Las aporías de Zenón de Elea y la teoría del espacio-tiempo*. Muy pronto comienza su brillante carrera de periodista y ensayista con su famoso *Glosario*, verdadero «diario de la inteligencia», que inicia en *La veu de Catalunya* bajo el seudónimo de *Xenius* y lo continúa durante cincuenta años en la prensa madrileña y extranjera, lleno de reflexiones personales sobre los temas más diversos. Fue fundador del movimiento catalán *Noucentisme* y secretario del Institut d'Estu-

11 *Reason in common sense* p.6-8; *Reason in religion* p.266.

12 *Reason in religion* p.190.

13 Véase el magnífico trabajo de A. J. McNicholl, *Santayana y su concepto de la religión:* Est. Fil. 2 (1953) 145-173. Asimismo, J. Blau, *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*. Trad. esp. de *Men and Mouvements in American Philosophy* (México 1957); R. Butler, *La vida y el mundo de J. Santayana* (Madrid, Gredos, 1961); J. M. Alejandro, *Jorge Ruiz de Santayana:* Pensamiento 9 (1953) 291-328; C. Santos, *Dio, la religione e l'uomo nella filosofia di Giorgio Santayana*, en *L'Ateismo Contemporaneo* II (Torino-Roma 1966) p.381-393; Id., *La negación de la existencia de Dios en la filosofía de J. Santayana:* Acta VI Congressus Thomist. Intern. 1965 (Roma 1966) 319-324; M. F. Sciacca, *El neorrealismo crítico de J. Santayana*, en *La Filosofía hoy* (Barcelona 1961) p.175-183.

dis Catalans. Fundó otros centros de investigación filosófica y de cultura, siendo luego director de Instrucción Pública en la Mancomunidad. Enseñó filosofía en Barcelona, y en 1923 es nombrado profesor de ciencia de la cultura en la Escuela Social de Madrid. Realizó un viaje de conferencias filosóficas en diferentes universidades de Hispanoamérica y Portugal. En Madrid ingresa en la Academia de la Lengua. De 1927 a 1934 reside en París como representante español del Instituto de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones y allí publica numerosas obras, escritas directamente en francés. Durante la guerra civil reside en zona nacionalista y funda el Instituto de España, reorganizando dentro de él las Reales Academias. Es nombrado director general de Bellas Artes, secretario perpetuo del Instituto de España y, en 1953, catedrático de la universidad de Madrid. Sus últimos años los dedicó a la redacción de nuevos libros y conferencias. Muere en Villanueva y Geltrú en 1954.

Eugenio d'Ors fue un escritor incansable, gran señor de las letras y de las artes, abierto a amplios horizontes culturales y a una labor multiforme de ensayista, publicista y filósofo, conferenciante y promotor de altas empresas del espíritu. Gran parte de su producción está dedicada a temas de arte y de cultura, escritos literarios, novelas, ensayos históricos. Una compilación completa de sus escritos, debida a sus hijos, ha sido publicada en la obra del P. Quintás [14]. Entresacamos las principales obras filosóficas o que contienen temas filosóficos:

Glossari (1906-1920), 5 vols. (Barcelona 1907-1916, 1950). Versión castellana: *Nuevo Glosario* (1920-1943), 3 vols. (Madrid, Aguilar, 1947-1949); *Novísimo Glosario* (Madrid, Aguilar, 1946).—*La filosofía del hombre que trabaja y juega* (Barcelona 1914).—*Una primera lección de filosofía* (Madrid, La Lectura, 1926).—*Introducción a la filosofía. La doctrina de la inteligencia* (Buenos Aires 1921).—*Las ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura* (Madrid 1928, 1966).—*La concepción cíclica del universo* (Barcelona 1918).—*Introducción a la vida angélica* (Buenos Aires 1939). Colección de glosas publicadas en «El Debate».—*Estilos de pensar* (Madrid 1945).—*Gnómica* (Madrid 1941).—*El secreto de la filosofía* (Barcelona 1947).

[14] A. López Quintás, *Fil. española contemporánea; Eugenio d'Ors* p.107-113, donde reporta una completa bibliografía. Véase, entre otros, J. L. Abellán, *Ortega-Unamuno, D'Ors-Camus:* Criterios I (Barcelona 1960); *Homenaje a Eugenio d'Ors:* Academia del Faro de San Cristóbal, de numerosos colaboradores (Madrid 1968); V. Aguilera Cerni, *Ortega y D'Ors en la cultura española* (Madrid 1966); L. Anceschi, *Eugenio d'Ors e il nuovo classicismo europeo* (Milán 1945); L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors* (Madrid 1945); G. Díaz-Plaja, *Veinte glosas en memoria de Eugenio d'Ors* (Barcelona 1955); F. Díaz de Cerio, *Vuelve Eugenio d'Ors:* Pensamiento 20 (1964) 449-466; G. Fernández de la Mora, *Pensamiento español 1964. De Unamuno a D'Ors* (Madrid 1965) p.103-108; Fierro, *Il pensiero di José Ortega Gasset e di Eugenio d'Ors;* M. García Morente, *La filosofía de Eugenio d'Ors* (Buenos Aires 1917); E. Jardi, *Eugenio d'Ors* (Barcelona 1967); A. Muñoz Alonso, *Mayéutica y Heliomaquia* (Murcia 1947); E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica* (Madrid 1961); F. Sciacca, *La filosofía de la razón concreta en Eugenio d'Ors,* en *La Filosofía hoy* II (Barcelona 1955) p.467-471; A. Guy, *Los filósofos españoles de ayer y hoy* p.134-138.

Doctrina y trayectoria filosófica.—A diferencia de la pretensión de Amor Ruibal, D'Ors es un pensador asistemático, cuya filosofía se dispersa en numerosos temas biológicos, cosmológicos, psicológicos o metafísicos. Desarrolla y expresa sus ideas sin tecnicismos de ningún sistema filosófico, en bellas formas de una prosa literaria de inspiración clasicista, a la vez que romántica. Pero hay en su pensamiento un fondo de *sistema*, entendido en el sentido de un *estilo* de pensar riguroso, una actitud definida frente a los problemas filosóficos. Su principio orientador es la «razón armónica», la doctrina de la inteligencia en tensión hacia la claridad y serenidad clásicas, el orden y la coherencia, en la búsqueda de lo perenne, lo que vence la fugacidad y diversidad caótica de lo múltiple.

En claro disentimiento de Unamuno y Ortega, el filósofo catalán se atiene ante todo a lo racional, a lo claro y distinto, y considera la existencia como una realidad oscura y compleja, simple materia a la que el espíritu debe conferir una forma. Lo eterno aventaja a lo histórico; el ser es más digno de interés que el tiempo. Expresa su adhesión sincera a una jerarquía superior de valores, como los de la inteligencia y del arte, la aproximación a lo angélico frente a lo bestial. Pero, lejos de incidir en el racionalismo abstracto o en el relativismo historicista, que se limita a los fenómenos cambiantes sin penetrar en los estratos profundos de lo real, E. d'Ors opta por el *seny* —expresión catalana que popularizó—, que es sabiduría vital, «pensamiento figurativo» que constituye un conocimiento de la idea en el seno de las realidades concretas. Mediadores entre los conceptos vacíos de la razón pura y las imágenes de la sensibilidad, las figuras de la inteligencia son las capaces de captar el elemento racional, el *logos* que oculta la vida.

Es el sentido de la «reforma kepleriana de la filosofía» que D'Ors pretendió operar. Como Kleper, gracias a la sustitución de los círculos por las elipses, consiguió integrar en lo inteligible fenómenos hasta entonces considerados como ininteligibles, él, *Xenius*, quiere descubrir «la elipse de la razón», es decir, «la forma, que se encuentra con relación al antiguo racionalismo como la elipse con relación al círculo». Quiere reformar keplerianamente la filosofía, centrándola en torno a los núcleos: *razón* y *vida*, concepto e intuición, abstracción e inmersión vital, filosofía profesional y filosofía de la vida cotidiana. El pensamiento filosófico exige moverse no en torno a un solo centro, sino a esos dos.

El sistema de pensar dorsiano ha sido calificado también de *vitalismo espiritualista*. Vibra y se abre emocionado ante todas

las formas más móviles de lo real viviente, ante la complejidad dramática de los seres del universo, ante la dinámica de los procesos cósmicos de creación; pero sin abdicar de los derechos inalienables de la razón, proclamando muy alto los valores del espíritu sobre los de la mera «vida». Su intelectualismo, purificado del riesgo de alienación empirista, se oponía por igual al mecanicismo y a cualquier relativismo vitalista, como también a todo género de unilateralidad irracionalista. En su reforma filosófica pretendía sustituir el principio de identidad por el principio de participación, hecho de síntesis y jerarquía; y el principio de función exigida (el que sienta el «universo no es una máquina, sino una sintaxis», regida por la concordancia) debía sustituir al de razón suficiente, que parecía destruido por la crítica de Boutroux.

Los análisis dorsianos aportaron diversos aspectos complementarios a la antropología. A las dos dimensiones tradicionales del hombre: *homo sapiens, homo faber*, añadía la del *homo ludens*, es decir, el hombre «que trabaja y juega» bajo la dinámica creadora de la razón. El hombre no es completo sino por la triple actividad poética del *saber, fabricar* y *jugar*. Ello será posible en la medida en que el hombre no es dominado por ella, sino que la domina. D'Ors ha acentuado con vigor la excelencia de lo humano sobre lo meramente vital. Filósofo humanista, entusiasta del poder creador de esa actividad poética del hombre, entiende el humanismo en sentido justo y espiritualista, en que toda la cultura humana esté dominada por el espíritu. «El humanismo impone a la realidad una jerarquía, centrada en la primacía de lo humano» [15]. Esta fuerza del espíritu creador la ha sustantivado con el nombre de «ángel». El cuadro de las formas de vida, que ya incluía tres secciones: la de la planta, del animal y el hombre, queda jerárquicamente completo con una cuarta sección, donde se instala el ángel. El alma es dirigida por el ángel. Ser hombre es tender a ser ángel. «Vivir es gestar un ángel para alumbrarlo en la eternidad» [16]. Y es sabido cómo D'Ors popularizó en sus glosarios el tema del angelismo y del vivir desangelado, planteando en sus reflexiones sobre la tensión «alma-ángel» problemas del enigma del destino humano, la vinculación de la vida intelectual y el lenguaje, de la estética y su trasfondo filosófico.

En el pensamiento dorsiano se articula muy naturalmente una estética sutil. Enamorado de las formas, el autor de *La bien plantada* (la famosa novela regionalista) combinaba armoniosamente la filosofía y la poética. «Las formas» proveen para él la clave de la belleza; se hallan reunidas en diversos haces de orden histórico, que dan origen a otros tantos «estilos». Una antinomia esencial domina en su filosofía del arte: la del *barroco* (sinónimo de natural, salvaje y romántico) y lo *clásico*, entendido de ordenado, artificial y armonioso.

[15] *El secreto de la filosofía* p.329.
[16] *Introducción a la vida evangélica.*

Se ha de señalar como aportación a la antropología cultural su diseño de una *Morfología de la cultura* a la cual pretendió añadir una *Morfología de la naturaleza* inspirada en la relatividad einsteniana. Dentro de ella, su filosofía de la historia se aparta por igual de la teoría mecanicista y del relativismo historicista: Existen, según él, de un lado, la contingencia, y del otro, constantes (que él llamó *eones)* correspondientes a la permanencia de un ser en el seno del devenir. La historia no es, por lo tanto, sino una alternación de «epifanías», apariciones de lo sobrehistórico en lo temporal: la unidad, la cultura, la tradición, el eterno femenino, etc. Sus análisis antropológicos se polarizan ampliamente en torno a productos del vivir humano y su despliegue social e histórico: la palabra, el diálogo, los *eones* o constantes, los *números* y mitos, los símbolos y figuras, las formas y arquetipos, el ritmo, el orden, etc.

Finalmente, desde el punto de vista de lo religioso y la filosofía de las verdades supremas, D'Ors se encuadra en un catolicismo profundamente sentido. Su doctrina, a través de formas y metáforas griegas y paganas, es hondamente cristiana e incluso se proclama «la filosofía de la cruz».

El prestigio de este filósofo catalán ha sido y sigue siendo notable. Renovó muchos temas del pensamiento moderno. Su doctrina es sugeridora, rica en prolongaciones actuales. La prueba son los numerosos trabajos que aún hoy se dedican a los temas de la meditación de *Xenius*, que fue llamado por un observador alemán «el Sócrates de la España moderna» [17].

RAMIRO DE MAEZTU (1874-1936).—**Vida y obras.**—Pertenece a la «generación del 98»; «el filósofo político del 98», le ha llamado S. Madariaga, de trayectoria intelectual muy distinta a la de los otros; «el único del 98 fiel a la primitiva orientación sociológica y política de la generación», según G. Escudero. Nace en Vitoria de padre español y madre inglesa. Terminado el bachillerato en Bilbao, se traslada a París con la familia, y luego, a causa de la ruina de los negocios de su padre, a Cuba, donde trabaja y convive con las masas obreras observando de cerca el desastre colonial. Pero sigue estudiando a la vez intensamente.

[17] E. VOGEL, en *Allgermeine Rundschau* (1917).

En 1894 regresa con la familia a España y reside en Bilbao, donde inicia su actividad periodística en «El Porvenir Vascongado». En 1897 se traslada a Madrid, donde colabora con Baroja y Azorín, y comienza una cadena ininterrumpida de artículos en los periódicos y revistas más importantes, que ya no abandona a lo largo de su vida. Llegó a escribir alrededor de 13.000, según Gamallo Fierros. El suyo es un periodismo de ideas; sus artículos muestran la hondura de un hombre de estudio en el que se reflejan las preocupaciones básicas del 98: escribir para despertar la conciencia nacional en aquel período de decadencia española.

En 1905 es enviado a Londres como corresponsal de varios periódicos. Su estancia se prolonga hasta 1919; pero alterna con largos períodos en Madrid y realiza viajes de estudio y como corresponsal de guerra por Alemania—en Marburgo recibe la influencia de N. Hartmann—, Holanda, Francia e Italia, donde también es influido por el idealismo de B. Croce. Como visitante asiduo de Europa, incorporó al país la idea de «europeización» frente al «africanizar» de Unamuno. De 1908 data su trato con Ortega, cuando, según vimos relataba éste, leían juntos con entusiasmo a Nietzsche. Sus ideas llevan no obstante derroteros distintos y sostiene polémicas amistosas con Ortega y Unamuno. Tiene una gran resonancia su conferencia en el Ateneo sobre *La revolución y los intelectuales*, que refleja su período de liberalismo individualista, y es objeto de un cálido homenaje por parte de los del 98.

La estancia en Londres marca en Maeztu una época de gran actividad. Se adscribe activamente al movimiento guildista inglés y colabora en su revista «The New Age». En 1915 se casa con una joven inglesa. Pero la guerra produjo un cambio radical en su rumbo ideológico. Nunca dejó de ser católico, y en sus miles de artículos no hay ningún ataque a la Iglesia. Pero se había alejado de ella y caído en gran vacío espiritual bajo la influencia kantiana y del idealismo. Los años de la postguerra marcan el período de honda transformación espiritual y arraigo en la fe católica, liberado por propio esfuerzo de reflexión personal de la influencia idealista. El mismo la llamó una conversión con arrepentimiento, que es «manantial de nueva vida».

Son también los años de madurez de su ideario socio-político, que culmina en la publicación de la obra *Authority, Liberty and Function in the Light of the War* (Londres 1917), cuya versión española es *La crisis del humanismo* (Barcelona 1919).

Instalado en España desde 1919, su atención se dirige al estudio y exaltación del espíritu de la España tradicional y se forjan sus ideas sobre la comunidad de pueblos de habla castellana. Colabora en «El Sol» y en la sección de letras del Ateneo de Madrid, y en 1925 pronuncia conferencias en Norteamérica sobre temas hispánicos. En los años de la dictadura y de su estancia como embajador en Argentina, defiende, desde su asidua colaboración periodística, el sentido de autoridad y labor constructiva y de paz de Primo de Rivera, que vino a romper el declive nacional. Vuelto a España en 1930, es inspirador y director de Acción Española y se afianza en su mente la doctrina de la *hispanidad*, publicando su obra más representativa, *Defensa de la hispanidad* (Madrid 1934). Al estallar la guerra civil es detenido y asesinado en 1936.

Sus obras e innumerables trabajos periodísticos son en muy gran parte de temas socio-políticos. Recogemos aquellas más relacionadas con el pensamiento filosófico:

Hacia otra España (Bilbao 1899).—*La revolución y los intelectuales* (Madrid 1911).—*Obreros e intelectuales* (Barcelona 1911).—*La crisis del humanismo* (Barcelona 1919).—*Don Juan, Don Quijote y la Celestina* (Barcelona 1926).—*El arte y la moral* (Madrid 1932).—*Defensa de la hispanidad* (Madrid 1934).—*Ensayos* (Buenos Aires 1948).—*Defensa del espíritu*, con un estudio preliminar de A. Millán Puelles (Madrid, Rialp, 1958).—*Obras completas*, 10 vols. Edición dirigida por V. Marrero Suárez (Madrid 1957-1968) [18].

Pensamiento filosófico.—La doctrina de Maeztu es, ante todo y muy ampliamente, social y política. Fue uno de los pioneros intelectuales del movimiento sindical, cuyas ideas se recogen en el volumen *Un ideal sindicalista* [19]. En un principio osciló entre el individualismo de la generación del 98 y una forma de *autoritarismo* de corte culturalista y origen germánico. De 1909 a 1911 se mostró influido por las ideas liberales, que luego abandonó para adherirse al ideal sindicalista. En su obra *La crisis del humanismo* perfiló su concepción social sosteniendo una posición *funcional* y de *equilibrio* entre los principios extremos y unilaterales de *libertad* y *autoridad*, mediante una crítica severa tanto de la voluntad individualista, que conduce a la autonomía egolátrica y la anarquía, como del *despotismo estatal*, que no respeta la libertad personal. Es entonces cuando propugna un modo de *sociedad sindical corporativa* que permita

[18] **Bibliografía:** *Cuadernos Hispanoamericanos*, número extraordinario dedicado a R. de Maeztu, 33-34 (1952), con trabajos de numerosos colaboradores; W. Herda, *Die geistige Entwicklung von R. de Maeztu:* Gesammelte Aufsatze zur Kulturgeschichte Spaniens 18 (1961) 1-219; V. Marrero Suárez, *Maeztu* (Madrid 1955); Id., *Nota preliminar a un ideal sindicalista* (Madrid, Edit. Nacional, 1961) p.7-19; A. López Quintás, *Ramiro de Maeztu*, en *Filosofía esp. contemporánea* p.506-516; A. Millán Puelles, *Estudio preliminar* a «*Defensa del espíritu*», de Maeztu (Madrid 1958) p.13-55; A. Naranjo Villegas, *Semblanza mística de R. de Maeztu* (1938).

[19] *Obras completas* VII (Madrid 1961).

superar el carácter desarraigado del *yo* y el masificado del *nosotros*. Su ideal último, como es sabido, fue el del régimen monárquico tradicional y social, en el que se diera amplia cabida a la representación popular sin el retorno a los partidos y al viejo parlamentarismo.

Pero esta evolución de su concepción social y política tiene por trasfondo y sostén la maduración de su pensamiento filosófico tras su profunda transformación espiritual. Este pensamiento, que no tiene cariz sistemático, se cifra en la idea que señala el título de su obra póstuma, *Defensa del espíritu*: la defensa y exaltación de la fuerza del espíritu, creadora de los valores espirituales y que debe dominar las demás fuerzas vitales. Tras la violenta crisis que sufrió el racionalismo en la última guerra, las corrientes filosóficas se volcaron hacia la exaltación de lo *vital*. Maeztu, para dar fundamento sólido a los grandes valores del humanismo, debió tomar posiciones frente a las doctrinas vitalistas de Klages y N. Hartmann. El mismo confesaba: «Probablemente lo que yo buscaba al estudiar filosofía es que la ciencia me confirmara y esclareciera en mi creencia en la existencia del espíritu» [20]. Frente a la teoría de Hartmann, según la cual los estratos inferiores del ser son originariamente poderosos, mientras los superiores se muestran impotentes, Maeztu no duda en proclamar que «nada es más fuerte que el espíritu» [21]. La raíz del auténtico poder del hombre es el espíritu y no la vida, o mejor, la forma eminente de la vida, que es la vida en el espíritu, la vida del alma espiritual. Pero Maeztu subraya que la fuerza le viene al espíritu del dinamismo interno que adquiere cuando vive una vida de entrega a los más altos ideales. Por eso la tragedia del espíritu «está en su capacidad de volverse contra sí mismo». Replegado sobre sí, de espaldas a los grandes valores, el hombre se pierde al debilitarse su voluntad y quedar a la merced de las fuerzas inferiores de los instintos, que actúan de modo más *mecánico* que *dialéctico*. El horizonte de plenitud se abre al ser humano cuando educa rigurosamente su voluntad en trascender hacia los ideales superiores. Entonces adopta una actitud espiritual verdaderamente creadora y su poder es incalculable, porque asume y orienta las fuerzas originarias de los estratos inferiores.

Es curioso que la convicción profunda del poder del espíritu como conjunción de lo temporal y eterno, lo circunstancial y lo perenne, surja también en Maeztu como interpretación personal de las formas y juicios sintéticos *a priori* de Kant. En ellas

20 *Defensa del espíritu* p.114.
21 Ibid., p.238.

verá una prueba inquebrantable de la libertad espiritual del hombre, cuyo espíritu supera el fluir temporal. «Por debajo de las realidades que pasan y se transforman encontramos en él (el espíritu) otra realidad que no cambia, ni pasa, ni se transforma. A nadie ya le extrañará que el día en que me cercioré de la necesidad y universalidad de los juicios sintéticos *a priori* fuera el más importante de mi vida. Es que, en el fondo de mi alma, yo había luchado todo el tiempo por defender los fundamentos de mi religión contra la obsesión evolucionista» [22]. «Si los principios lógicos y matemáticos son las formas de nuestro espíritu», ello indica que «hay algo en nosotros que es también eterno» [23]. Su sana disposición intelectual le ha llevado a descubrir la prueba escolástica del alma espiritual por su poder de formar juicios universales y eternos, que demuestran la potencia inmaterial del espíritu, a través de la lectura de Kant. Si bien se ha percatado y anota que la teoría del *a priori* de Kant, en cuanto que supone las cosas en sí mismas incognocibles, «ha contribuido mucho más a propagar el escepticismo respecto del espíritu que a asegurar el tesoro de nuestro conocimiento apriorístico» [24].

La doctrina de Maeztu, plasmada en su *Defensa de la hispanidad*, síntesis de su filosofía de la historia, está fundamentada, según él, en su vigorosa *Defensa del espíritu*. En sustancia, Maeztu proclama que «la hispanidad es un espíritu», «que hubo un tiempo en que los españoles servían ideales superiores que implicaban la fe en la primacía del espíritu, y otro en que dejaron de seguirlos y se contentaron con fines inferiores» [25]. Se pregunta, para cimentar su tesis en la filosofía, «si no existe en alguna forma eso que Hegel llamaba *espíritu objetivo*, y que se caracteriza en que puede ser común a todos los hombres de un país» [26]. Al igual que Hartmann, aunque con independencia al parecer de él, se opone a la concepción hegeliana de que el único elemento propulsor del proceso histórico es «el espíritu objetivo», como una sustancia universal y superior, junto a la cual los espíritus individuales no serán sino accidentes. Por «espíritu de un pueblo» ha de entenderse, no una sustancia espiritual separada del espíritu humano, como pretendía Hegel, sino «una misma cosa que el espíritu humano, que vive en muchos hombres, que pasa de uno a otro, del que algunos individuos se adueñan mientras otros lo abandonan y que, por lo tanto, está por encima de los individuos, aunque sólo viva en ellos y por ellos» [27].

22 *Defensa del espíritu* p.122.
23 Ibid., p.121.
24 Ibid., p.117.
25 Ibid., p.192.
26 Ibid., p.143.
27 Ibid., p.148.

Sobre esta base del espíritu objetivo estructura Maeztu su concepción del espíritu de la hispanidad, como el espíritu de un pueblo que rige las vicisitudes concretas de la historia española y que se refleja en su máximo esplendor en el siglo XVI, y que ha podido ser el más elevado y valioso de los espíritus nacionales, pero que no es garantía de su triunfo ni de su perennidad, ya que «un pueblo puede abandonar un fuerte espíritu objetivo que le hubiera conducido a alturas insospechadas» [28].

Desechada toda forma falsa de objetivación panteísta, Maeztu proclama, sin embargo, «que todo proceso está apuntando a un espíritu superior o absoluto, sin cuya existencia no se explica nuestro propio espíritu, porque nadie puede creer que la conciencia venga de lo inconsciente; ni tampoco se entiende el proceso de la objetivación del espíritu... sino porque un espíritu superior o absoluto dejó en ellas su marca al tiempo de crearlas» [29]. Maeztu proclama así, a diferencia de Hartmann, su fe en la omnipotencia del espíritu de Dios, que es infinitamente superior al espíritu del pueblo [30].

MANUEL GARCÍA MORENTE (1886-1942)*.—**Vida y obras.** Nació en Arjonilla (Jaén). Su padre, médico distinguido, tenía convicciones volterianas muy arraigadas, mientras que su madre era ferviente católica. Es llevado a cursar el bachillerato francés a Bayona y luego hace sus estudios universitarios en París, donde sigue cursos de Bergson, Boutroux y Lévy-Bruhl. Vuelto a Madrid y nombrado profesor de filosofía en la Institución Libre de Enseñanza, se entregó a un estudio apasionado de la filosofía. Pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios, marcha a estudiar a las universidades alemanas de Marburgo, Munich y Berlín. En Marburgo pasa dos cursos oyendo a los neokantianos Natorp, Cohen y Cassirer, que le inspiran gran entusiasmo por Kant. En 1911 obtiene el doctorado en Madrid con su tesis sobre *La estética de Kant*. En 1912 gana la cátedra de ética en Madrid y se entrega con ejemplar dedicación y entusiasmo a su labor de cátedra y de formación de numerosas promociones de alumnos. Alterna

* **Bibliografía:** A. LÓPEZ QUINTÁS, *M. García Morente*, en *Filosofía esp. contemporánea* p.136-150, con una compilación completa de sus trabajos; L. AGUIRRE PRADO, *García Morente* (Madrid ²1963); A. GUY, *Filósofos españoles de ayer y hoy* p.151-153; A. MILLÁN PUELLES, *Homenaje a M. García Morente* (Madrid 1959); A. MUÑOZ ALONSO, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo* (Madrid 1959) p.393-4; JUAN ZARAGÜETA, *M. García Morente:* Rev. Fil. 2 (1943) 147-161; Estafeta Literaria n.387 (1968), dedicado a García Morente; colaboraciones de G. Fernández de la Mora, R. Gambra, Millán Puelles, Vázquez; Estudios I (1945), dedicado a García Morente; colaboraciones de Vázquez Bolaño, Vázquez Pájaro, Zaragüeta; art. *García Morente*, en *Enc. Cult. Esp.* III p.355-6.

28 Ibid., p.151.
29 Ibid., p.181.
30 Ibid., p.148.

sus tareas docentes con trabajos de escritor, difundiendo en numerosas traducciones las corrientes filosóficas y culturales en boga. Tradujo las críticas de Kant, a Descartes, Husserl, Brentano, Pfander, Leibnitz, *La historia universal* de Goetz, obras de Keyserling, Schiller, Rickert, Spengler. Es colaborador asiduo de Ortega en «Revista de Occidente», donde escribe numerosos artículos, así como en «Revista General» y otras revistas y periódicos. Su fama trasciende a los círculos públicos; en 1930 es nombrado subsecretario de Instrucción Pública en el gabinete Berenguer; en 1931-1936 es decano de la Facultad, y en 1932 elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Morente vive a la vez una sencilla y apacible vida familiar. A la muerte prematura de su esposa se entrega con ardor a la educación de sus dos hijas.

Los acontecimientos de la guerra española vienen a cambiar radicalmente el curso de su vida. En agosto de 1936 es destituido, y, temiendo por su vida ante el asesinato de su yerno, huye a París. El dolor de la separación y temor por los suyos, junto con la triste situación de exilio, disponen a este pensador y hombre siempre honesto a una sincera conversión y retorno a la fe en «una de las experiencias religiosas más extraordinarias y ejemplares de nuestro siglo», que ha sido con patetismo relatado en la biografía del P. Iriarte [31].

Con su transformación espiritual germina en García Morente la vocación al sacerdocio. Entre tanto es invitado a enseñar filosofía en la universidad de Tucumán (Argentina), donde dicta dos cursos, fruto de los cuales es su obra básica *Lecciones preliminares de filosofía* (1938). Vuelto a España en 1939, recibe acogida en los padres mercedarios de Poyo y, terminada la guerra, ingresa en el seminario de Madrid, donde, a los cincuenta y cuatro años, cursa estudios eclesiásticos. En Navidad de 1940 se ordena sacerdote y vuelve a ocupar la cátedra de la universidad y a la vez es capellán del colegio de la Asunción, donde su hija es religiosa. La inesperada muerte en Madrid, fin de 1942, malogra las esperanzas de una nueva y fecunda actividad filosófica de Morente.

Las obras personales de Morente no son muchas, ocupado en su juventud en la labor docente y traducciones de filósofos. Aparte de sus múltiples artículos de revistas, prólogos, conferencias, deben citarse:

La estética de Kant. Tesis doctoral (Madrid 1912).—*La filosofía de H. Bergson* (Madrid 1917).—*La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (Madrid 1917).—*Ensayos sobre el progreso*. Discurso de recepción

31 MAURICIO DE IRIARTE, *El profesor García Morente, sacerdote* (Madrid 1953) p.296.

en la R. A. C. M. y P. (Madrid 1932).— *Lecciones preliminares de filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1938; [5]1952).—*Problemática de la vida* (Madrid 1942). *Fundamentos de filosofía* (Madrid 1943). Reedición de *Lecciones preliminares de filosofía*, revisada y completada con seis lecciones de Zaragüeta y algunos trabajos posteriores (Madrid 1947).—*Ensayos* (Madrid, Rev. Occ., 1945). *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino. El clasicismo de Santo Tomás.* Conferencias de 1940 y 1941, en *Fundamentos de Filosofía* p.115-133.— *Análisis ontológico de la fe.* Lección de 1942, en *Fundamentos de filosofía* p.159-174.—*Idea de la hispanidad* (Madrid 1945).—*Ideas para una filosofía de la historia de España* (Madrid 1957).—*La crisis intelectual de nuestro tiempo, o sea el olvido y la subversión de la metafísica y sus funestas consecuencias:* Anales de la R. A. C. M. P. III (1957) 237-257.

Trayectoria filosófica.—García Morente no pretendió ser un creador original de filosofía, si bien supo ser un gran profesor de esta disciplina, que vivió sus problemas con hondura y los expuso con claridad y profundidad. En su primera etapa, la inquietud del joven maestro no se supo contentar con un sistema estrecho y apeló a diversas corrientes filosóficas. De formación primera neokantiana, la trayectoria de su vida constituye la superación de sus primitivas posiciones idealistas. Del kantismo pasó al bergsonianismo, superado después por la influencia predominante de las filosofías germánicas: la fenomenología de Husserl, Dilthey, Max Scheler y su teoría de los valores. Parece que no prestó adhesión única a alguno de ellos, sino que las utilizaba para su intento de construcción de una nueva y rigurosa ontología.

Esta ontología creyó encontrarla, en su etapa de maduración anterior a la conversión, en la filosofía de la *vida* de Ortega combinada con el existencialismo de Heidegger. Es la postura que se refleja en sus dos obras mayores, *Ensayos*, conjunto de trabajos admirativos sobre Ortega, y, sobre todo, en *Lecciones preliminares* o *Fundamentos de filosofía.* Su posición es la del metafísico que intenta la penetración y explicación última del ser y la realidad como fundamento de la ética. Como metodología filosófica utiliza su teoría de la *intuición*, derivada de las influencias de Bergson, Husserl y Dilthey. La *intuición* es por él descrita como un modo de *visión directa e inmediata*, un acto único del espíritu que capta y aprehende el objeto por una sola visión del alma [32].

Pero se da una intuición sensible, por la que con una sola mirada percibimos el objeto, y una «intuición espiritual», que con simple mirada del espíritu capta en evidencia directa objetos de conocimiento metasensibles. La cual puede ser *intuición formal*, dirigida a formalidades y relaciones entre entidades,

32 *Fundamentos de filosofía* p.36-37.

e *intuición real*, que penetra directamente en el fondo real de las cosas, su esencia, existencia, consistencia. Morente observa que en el uso que hacen «los filósofos contemporáneos» aparecen tres modalidades de esta intuición, la intelectual, emotiva y volitiva, de este modo repartidas: *la intuición bergsoniana*, por inmersión en la realidad profunda, que representa el tipo de intuición mística emotiva; la de *Dilthey*, que representa la intuición existencial volitiva; la de *Husserl*, que «representa la intuición intelectual al modo de Platón o acaso también de Descartes» [33]. Y añade, tras la descripción prolija de las mismas, que las tres clases de intuiciones «tienen cada una un lugar en el conjunto del ser» [34]. No se oponen entre sí, con tal de que se atengan a los distintos niveles o estratos de la realidad. La intuición fenomenológica de Husserl es apta, por ejemplo, como instrumento para la construcción de las ciencias, que describen las esencias prescindiendo de su singularidad existencial.

Lo importante y tarea filosófica decisiva es penetrar en las capas profundas de la realidad, descubrir la vivencia del ser existencial. Tal es el cometido de la *ontología*, a la que Morente dedica sus esfuerzos. El ingreso en la misma es a través de la teoría del ser. Pero Morente encuentra que es imposible definir el ser. Se pueden describir sus significaciones, pero el concepto más amplio, el de ser, no tiene notas que lo definan. Las preguntas básicas de la metafísica: qué es el ser, cuál es la existencia auténtica, quién existe, qué es el existir y consistir, etc., aún están, según él, sin recibir respuesta cumplida. Para mostrarlo pasa revista a lo largo de toda la obra a las distintas soluciones dadas en el curso de la historia de la filosofía, siguiendo el esquema de un tratado de sistemas filosóficos, y que Morente analiza según su célebre figura de «la triple navegación»: la primera es la del *realismo*, que sitúa desde los jonios hasta Santo Tomás inclusive; la segunda es la del *idealismo*, y va desde Descartes hasta Hegel, agotando todos los modos de seres ideales y de valores.

Pero todos esos sistemas no dan respuesta satisfactoria al problema metafísico de la ontología, que es la unidad del ser, la raíz ontológica del ser. Ellos escinden el ser en diversas modalidades y categorías de ser: las cosas reales, los objetos ideales, los valores. Después de haber estudiado la estructura óntica de todos esos objetos, queda todavía el cuarto y último objeto. «Y ese último objeto precisamente es el que tiene en

33 *Lecciones preliminares* (1952) p.46.
34 Ibid., p.47.

su seno la raíz de la unidad del ser. Nos queda por estudiar la *vida como objeto* metafísico, como recipiente en donde hay todo eso que hemos enumerado: las cosas reales, los objetos ideales y los valores» [35].

Tal es el cometido del último capítulo de la obra de Morente: *Ontología de la vida*. La vida no la entiende como un concepto biológico y material de la vida que llevamos dentro, de la que podríamos decir que «está en» el mundo; se caería entonces en el realismo metafísico, que sería refutado por el idealismo, diciendo que «mi vida, como vida de un sujeto, no puede «estar en» ningún objeto, y este idealismo tendría, a su vez, las mismas o mayores objeciones. «Y así la superación del eterno encuentro entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas realidades (la realidad del yo y la realidad de las cosas) no son más que dos aspectos, cada uno de ellos parcial, de una entidad más profunda que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea la vida, mi vida» [36].

A este definitivo objeto de la solución metafísica lo llama, pues, Morente «la vida o la existencia». Y afirma que «esta existencia de mi vida» es lo que Heidegger llama «la existencia del ente humano» [37]. Es al mismo tiempo el que años antes descubriera Ortega y Gasset, como noción de la vida auténtica. Las dos filosofías de Heidegger y Ortega quedan así hermanadas en su núcleo, es decir, «la idea de una metafísica de la vida, o sea de una metafísica existencial». Porque «el ente auténtico y absoluto, que es la vida o la existencia, tiene... una primacía sobre los demás entes: la primacía del ser auténtico y absoluto, mientras que los otros entes son «en» él; para él no es ente en ninguna parte: es ente en sí mismo» [38]. Y Morente intenta en lo siguiente trazar «una ontología fundamental de la vida, o sea de la existencia del ente auténtico y absoluto» [39], combinando las notas del análisis existencial de Heidegger con la descriptiva vitalista de Ortega a través de la que él llama «una lógica existencial» o de la razón vital, que supone la oposición de los contrarios.

Pero Morente, ya creyente, al menos al final de su obra, supera el monismo cerrado vitalista o existencial de sus maestros, planteando, en la última página de su obra, *el problema de Dios*. Lo curioso es que lo plantea, ingenuamente, como

[35] *Lecciones preliminares* p.385; *Fundamentos de filosofía* p.311.
[36] *Lecciones preliminares* c.25 p.387.
[37] Ibid., p.38.87-8.
[38] Ibid., p.390.
[39] Ibid., p.390.

realidad a descubrir en esa «tercera navegación de la filosofía», superadora del realismo y del idealismo. Pero ahí se corta bruscamente su meditación vitalista existencial.

El fin del itinerario espiritual, que le llevó al sacerdocio, debió de sumir a Morente en otra atmósfera de pensamientos. Al internarse en el estudio de la filosofía y teología tomistas es cuando su mente, abierta a las nuevas perspectivas de la fe, ahondaría en la meditación del tema de Dios. Sólo unos atisbos nos quedan de esta última etapa, porque la muerte tronchó una fecunda labor de confrontación de ideas. Por ellos ya se advierte el cambio de trayectoria ideológica, sin que tuviera por ello que abandonar numerosos elementos de su formación anterior. En las conferencias con motivo de la fiesta de Santo Tomás habla de una filosofía abierta y realista, en que la razón se somete a las exigencias del objeto y se amplía con las perspectivas de la fe, sin confusión con ella. En el *Análisis ontológico de la fe* acentúa aún más su posición realista, muy alejada del «vago y desconcertante subjetivismo que amorosamente cultivaron, como nido de bienhalladas confusiones, muchos filósofos modernos» [40]. Analiza el acto de fe religiosa aceptando todos los datos de la teología sobre la misma—Dios que habla al hombre, la revelación y su contenido, o el dogma—, requisitos, dice, que han sido negados por gran parte de la filosofía moderna. Y no duda en insertar el conocimiento de fe en el marco de la gnoseología humana y como fuerza superior de la misma, siempre sobre el supuesto de una ontología realista que rechace el postulado del idealismo, en un denso párrafo final: «Debe decirse que el acto de fe es el método adecuado al conocimiento de la realidad física; la biología, el adecuado a la realidad viviente; la biografía, a la realidad histórica. Así, el acto de fe puede integrarse, como pieza de propia función y sentido, en la nueva lógica del conocimiento, que el pensamiento actual ha de constituir necesariamente sobre la nueva ontología realista, que sustituye al postulado ya caduco del idealismo filosófico» [41].

Y no deben olvidarse los méritos de la reflexión de Morente en filosofía de la historia. En escrito anterior había distinguido los términos del «proceso» como un devenir mecánico de la naturaleza, y del «progreso» como el acontecer del espíritu que descubre los valores, cuya confusión, verificada en Hegel y seguida por naturalistas y positivistas, había viciado sus respectivas filosofías de la cultura. Y en los dos trabajos

[40] *Análisis ontológico de la fe* p.160.
[41] Ibid., p.173-4.

sobre hispanidad e historia española exaltaba, en elogios aún más entusiastas que Maeztu, la figura del «caballero cristiano», símbolo adecuado de los valores del espíritu nacional hispano y de su esfuerzo secular hacia una meta progresiva de signo espiritualista. De igual modo, la noción de «la hispanidad, que es la esencia personal del caballero cristiano, compartida con los hermanos de ultramar, la sustancia colectiva de una misma fe en el destino eterno y trascendente de las creaturas».

Gregorio Marañón y Posadillo (1887-1960).—**Vida y obras.**—El ilustre doctor Marañón, aparte de ser uno de los representantes más brillantes de la reciente medicina española, merece también alinearse entre los filósofos actuales como preclara reiteración de la figura del médico-filósofo y, mejor, del filósofo humanista de otros siglos.

Su vida y méritos relevantes en la ciencia médica son bien conocidos. Nace en Madrid, y en la capital también transcurre su carrera de estudiante excepcional hasta su doctorado en Medicina en 1909. Completó su formación científica con una larga residencia en Alemania, sobre todo en Francfort, siguiendo los cursos de Emden y Ehrlich. Ejerció en seguida su actividad profesional como médico del hospital general de Madrid desde 1909; y no tardó en fundar y dirigir una clínica particular. En ambos centros dedicó gran parte de su vida al servicio de los enfermos y estudio práctico de la enfermedad. Fue profesor en el laboratorio de investigaciones biológicas de la facultad de Medicina. Allí fundó en 1931 y dirigió el instituto de patología médica y pronto le fue dada la recién creada cátedra de endocrinología, que la conservó hasta su muerte.

Junto a su actividad desbordante como médico, biólogo, patólogo y, preferentemente, endocrinólogo, sus investigaciones científicas y psiquiátricas, reflejadas en la publicación de numerosas obras, Marañón desempeñó influyente actividad política en los años de la república siguiendo sus tendencias liberales. Al estallar la guerra emigró a Francia, y a fin de 1936 pasó a Argentina, donde enseñó y publicó varios libros. Volvió a España en 1943 y reanudó en seguida toda su actividad profesional y científica; ejerció además fuerte influencia social por su personalidad ejemplar y rigurosa ética profesional. Sus ideas liberales se habían matizado por un amor sincero a los valores tradicionales de España y un cristianismo vivido. Fue miembro de la Academia Española y otras doctas corporaciones, doctor *honoris causa* de múltiples universidades, entre ellas la Sorbona.

Entre las obras de Marañón relacionadas con el campo filosófico pueden citarse:

Las glándulas de secreción interna y las enfermedades de la nutrición (Madrid 1914).—*Los estados intersexuales de la especie humana* (Madrid 1929).—*Amiel: un estudio sobre la timidez* (Madrid 1922).—*Tres ensayos sobre la vida sexual* (Madrid 1926).—*Amor, conveniencia y eugenesia* (Madrid 1929).—*Las ideas biológicas del P. Feijoo* (Madrid 1932).—*Enrique IV* (Madrid 1930). *El Conde Duque de Olivares* (Madrid 1936).—*Tiberio. Historia de un resentimiento* (Madrid 1939).—*Don Juan. Ensayos sobre el origen de su leyenda* (Buenos Aires 1940).—*Vocación y ética* (Buenos Aires 1946).—*Luis Vives: un español fuera de España* (Madrid 1942).—*Ensayos liberales* (Madrid 1946). *Antonio Pérez* (Madrid 1947).—*El Greco y Toledo* (Madrid 1956) [42].

Pensamiento filosófico.—Las ideas filosóficas fueron expuestas por el doctor Marañón como prolongación de sus investigaciones en el campo médico y biológico. Se refieren sobre todo a la antropología, al fondo misterioso de la psiqué humana en su última conexión con lo somático. Y a la continuidad y manifestaciones de esta conexión psico-somática del hombre en el comportamiento ético y social. La psicología social ha sido cultivada por Marañón de un modo original en la descriptiva incomparable de caracteres y tipos humanos de sus ensayos biográficos.

Marañón comenzó primero por sentar las bases médicas y biológicas de sus investigaciones sobre la sexualidad por sus estudios originales sobre endocrinología. Es mundialmente conocido desde 1914 por sus descubrimientos esenciales sobre el papel de las glándulas de secreción interna en el organismo humano. Tras de su primera obra en ese año, publica en los siguientes nuevos estudios y cursos que le han merecido el título de creador de la endocrinología en España.

Pero la función hormonal no sólo influye en todo el trofismo orgánico y patología humana, sino también, a través de la estrecha correlación del sistema nervioso y la vida vegetativa, en todo el psiquismo del hombre y la evolución de la personalidad. Marañón prosigue sus investigaciones a este nivel psíquico. Sus estudios publicados sobre *Los estados intersexuales* le dan también fama internacional y constituyen un giro decisivo en la biología y psicología contemporáneas. Son bien conocidas sus ideas sobre la sexualidad como una función única en cuanto punto de partida normal de todo ser humano, que se desarrolla a través de una fase de sexualidad indiferenciada en la infancia, por grados de diferenciación en la adoles-

[42] **Bibliografía:** I. Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich* p.154-157; A. Guy, *Filósofos esp. de ayer y hoy* p.155-161; Luis S. Granjel, *Gregorio Marañón* (Madrid 1960); P. Laín Entralgo, *Marañón y el enfermo* (Madrid 1962); art. *Marañón*, en *Enc. Cult. Esp.* IV p.197-198.

cencia, distintos en la mujer y el varón, hasta la heterosexualidad plena, que constituye la madurez sexual femenina y varonil. En la teoría se explican e ilustran tanto los estados intermedios de una fase feminoide en la adolescencia del varón y una fase viriloide en la menopausia de la mujer, como la interpretación general de las anomalías sexuales dado el carácter siempre indeciso, bivalente e inestable de la *libido*. Marañón subraya, en consecuencia, que la *libido* va de la indiferenciación total a la atracción global del sexo contrario, es decir, a la poligamia, y de ésta última a la monogamia o heterosexualidad selectiva, fijada en la unicidad de la pareja. A este grado de madurez sexual perfecta muchos pueden no llegar o lo hacen en edad avanzada.

Igual resonancia alcanzaron los brillantes ensayos biográficos de Marañón sobre personajes históricos, que representan aplicaciones de su teoría sexual y magníficos estudios caracteriológicos a la vez que históricos y políticos. Destaca entre ellos *Don Juan*, que ha traído un cambio radical de la valoración vulgar del *donjuanismo*. Marañón demuestra que el tipo del «Don Juan» de la literatura universal, expresión popular de la máxima potencia varonil, sólo representa ser un varón inferior que permanece todavía en el estadio de indiferenciación sexual y de atracción al sexo femenino en general, incapaz aún de fijarse en una mujer particular ni conocer el amor personal. El caso de *Amiel*, célibe por timidez, es explicado por inhibición y frustraciones de una sensibilidad frágil y herida, que se repliega en sí por temor a la decepción. La pasión del *resentimiento* y crueldad posterior es analizada en el caso de *Tiberio* desde su raíz sexual por fracasos y complejos sexuales, así como la pasión anormal de mandar que devastó el corazón de Olivares, el caso de un «displásico eunucoide» de Enrique IV, etc.

Marañón ha expresado también elevadas doctrinas éticas en parte derivadas de su teoría de la sexualidad. Si bien sus ideas de sexología comparten parecidos elementos de las teorías de Freud, su orientación e interpretación del sexo como sustrato del comportamiento humano y moral es opuesta al pansexualismo de aquél. Destaca sobre todo su alta valoración de la *monogamia*, puesto que el amor sexual monogámico es colocado como la suprema fase de madurez en el desarrollo natural. Asimismo ha propuesto, en oposición al donjuanismo libertino, su concepto biológico y social del *trabajo*. El tipo de hombre en plena madurez, heterosexual y con frecuencia monógamo, está naturalmente destinado, a través de los caracteres sexuales secundarios, al trabajo y a la acción para

ganar el sustento de la familia; mientras que la mujer tiene su función propia en la maternidad. La cuestión social depende, en gran parte, de la biología... También Marañón se ha constituido en defensor de una ética conyugal y familiar sana, preconizando una política audazmente social en *Amor, conveniencia y eugenesia* y en otros ensayos. La deontología médica encontró en él un propagador original y enérgico con sus ensayos *Vocación y ética* y la *Medicina y nuestro tiempo*.

Por estas y otras numerosas ideas, el doctor Marañón entra también de lleno en la galería de figuras de filósofos humanistas recientes que ha influido, y debía influir aún más, en los ambientes actuales.

JAIME BOFILL Y BOFILL (1910-1965).—Nacido en Barcelona, de vieja familia catalana y carlista, hizo los estudios en la misma ciudad. En la universidad de Barcelona siguió los cursos de derecho, obteniendo la licencia. Reemprendió a los veintiocho años la carrera de filosofía, en que obtuvo la licencia y más tarde el doctorado en la universidad de Madrid. Enseñó filosofía en institutos (1942-1951). Desde 1951 ocupó, como titular, la cátedra de metafísica en la universidad de Barcelona. Ferviente y dinámico católico, fundó y dirigió asiduamente la revista barcelonesa «Cristiandad», de tendencia a la vez religiosa y social. Fundó en 1956 la revista filosófica «Convivium», en que escribió valiosas colaboraciones. Intervino en varios congresos internacionales de filosofía. La muerte temprana interrumpe su intensa labor científica y social.

Entre las obras filosóficas de Bofill se deben mencionar:

El concepto de perfección en la filosofía de Santo Tomás. Tesis doctoral (Madrid 1949).—*La escala de los seres o el dinamismo de la perfección* (Barcelona 1950).—*Obra filosófica* (Barcelona 1967). Reedición de sus trabajos en revistas, entre los que se encuentran *Contemplación y caridad*: Rev. Fil. (1950).—*Note sur la valeur ontologique du sentiment*: Congreso int. de Amsterdam (1953).—*E possibile una Metafisica? Come si pone oggi il problema della Metafisica*: Giornale di Metafisica (1956).—*Para una metafísica del sentimiento*. I: *Dos modos de conocer*. II: *Sentimiento, juicio, existencia*.—*Intencionalidad y finalidad*: Rev. Fil. (1959), etc.

Pensamiento filosófico.—Bofill es un representante ilustre del neotomismo. Su formación tomista la debe a sus maestros jesuitas P. Orlandis y el francés Henri Ramière, cuya influencia intelectual y espiritual recibió. Pero mantuvo su adhesión a Santo Tomás a través de una lectura personal y asidua de sus obras, cuyos textos cita con frecuencia. Su fidelidad al maestro no le impide cultivar una marcada preferencia por los temas de la filosofía agustiniana, que trata lealmente

de integrar con el sistema tomista. Su visión de un tomismo abierto e integrador le impulsa también a repensar muchos temas del pensamiento actual a la luz de los principios de la síntesis tomista, que para él tiene fuerza unificadora de las verdades dispersas en el saber moderno.

La reflexión filosófica de Bofill se ha centrado principalmente sobre el tema metafísico. En su notable obra *La escala de los seres* ensaya un noble esfuerzo por revalorizar el aspecto afectivo y voluntarista del tomismo frente a la versión meramente intelectualista del P. Rousselot. «El intelectualismo es en realidad una concepción fragmentaria de la perfección humana, debida a la fragmentación previa de la unidad radical, óntica, de nuestro psiquismo». Porque el realismo de Santo Tomás no introduce dualidad alguna en lo íntimo de este *unum per se*, que es la persona humana, en la que el amor y el conocimiento nunca están separados. «Amor e inteligencia no son dos caminos por los cuales la persona puede llegar a Dios, dos maneras de unirse a él, sino dos momentos de un dinamismo único, mediante el cual la persona debe alcanzar en Dios su último acabamiento y su perfección». Por eso, de la visión del orden de las perfecciones del universo asciende a la perfección suprema de la bondad divina, en tanto que es comunicable y comunicada a las criaturas por la semejanza o la posesión.

En esta misma línea integradora del amor y conocimiento, razón, sentimiento y vida, Bofill ensaya una *metafísica del sentimiento*, que es a la vez estudio antropológico, en los dos trabajos mencionados. En sus agudos análisis intenta dar un dudoso significado y alcance existencial al «sentimiento» como acto superior, reflexivo y unificador, en que el sujeto se entiende adquiere conciencia de su íntimo *esse* personal como estar en el mundo. «Cuando el sujeto se alcance a sí mismo en su *esse* por el sentimiento fundamental, no descubrirá un pretendido *sum* absoluto..., sino un modo de ser que es constitutivamente un co-esse». «En el sentimiento que lo asume, el *sum* del sujeto está siempre modalizado por una situación»[43].

En el otro trabajo sobre el concepto de metafísica y su método, Bofill aplica su comprometida teoría del conocimiento existencial personal, por el sentimiento, al conocer metafísico. La inteligencia humana, para ser profunda y, por lo tanto, auténtica, debe actuar en tanto que «arraigada en nuestro ser personal humano», en «el núcleo ontológico de la persona». Dentro del campo gnoseológico, el conocimiento del ser personal, «de su constitutiva intimidad, de la naturaleza de la vida espiritual propia suya en su doble vertiente de la acción y contemplación, de su aspiración a la bienaventuranza», constituye «el punto de apoyo privilegiado para intentar el conocimiento de una realidad superior»[44].

[43] *Obra filosófica* p.22-3.

Sobre este tipo de conocer personal y existencial se construiría la metafísica, como «una ciencia ordenada a alcanzar una realidad espiritual, metasensible, y a orientarnos en los problemas fundamentales de la existencia: Dios y nuestro propio destino»[45]; o mejor «aquel saber que ordena al hombre a la unión efectiva y afectiva con Dios»[46]. Es en la continuación de estos análisis sobre el saber metafísico donde Bofill delata más la influencia del iluminismo agustiniano mezclado con el personalismo existencial, y su declinar del realismo tomista con su doctrina de la abstracción metafísica[47].

* * *

Lo expuesto en estos dos últimos capítulos da sólo una idea incompleta del panorama de la filosofía española del siglo XX y de su valor tan notable. Algunos de nuestros más esclarecidos pensadores de este siglo viven ahora el período más vigoroso y brillante del desarrollo de su obra. Otros numerosos filósofos se hallan en plena madurez de su labor fecunda. Y nuevas promociones de filósofos más jóvenes van apareciendo, dedicados al noble ejercicio de la especulación y la investigación filosóficas en todas sus ramas y con los más variados matices y orientaciones.

Todo ello es una prueba clara y esperanzadora del renacer floreciente del pensamiento español actual, del alto nivel cultural que se va alcanzando, aun en este ámbito más elevado de las ideas.

La visión del pensamiento actual hispano deberá, pues, complementarse con la presentación de estos autores vivientes y de las muchas aportaciones de nuestros investigadores en los principales campos de la filosofía.

[44] *Obra filosófica* p.39-43.
[45] Ibid., p.33.
[46] Ibid., p.51.
[47] **Bibliografía:** Revista «Convivium», número extraordinario dedicado a la memoria de Bofill (enero-junio 1966); A. López Quintás, o.c., p.378-391; A. Guy, o.c., p.234-8; P. Cerezo, *Jaume Bofill i Bofill. Obra filosófica:* Convivium 26 (1968) 105-111.

INDICE ALFABETICO DE AUTORES

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA: DESDE LA ILUSTRACIÓN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 18 DE MARZO DE 1972,
VIGILIA DEL PATRIARCA SAN JOSÉ,
EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A.,
MATEO INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

B A C Maior

COMENTARIO SOBRE EL «CATECHISMO CHRISTIANO», por B. Carranza. Ed. crítica e introducción por J. I. Tellechea.—Precio conjunto de los dos vols., 575 pesetas (1-2)

B A C Normal

I. FUENTES Y AUTORES CLASICOS

1. Ediciones de la Biblia y del Nuevo Testamento

BIBLIA VULGATA LATINA (4.ª ed.).—140 tela, 160 plástico (14).

SAGRADA BIBLIA, de Nácar-Colunga:

— Tamaño BAC, 24 láminas en color (31.ª ed.).—190 ptas. (1).
— Tamaño mayor (16 × 25 cms.), lugares paralelos y 50 láminas de códices en color. (2.ª ed.).—370 tela cortes blancos, 470 cortes oro, 600 fibra piel, 1.200 piel turco.
— Tamaño breviario (11 × 17 cms.), 1676 págs.—En tela, lomo decorado, 200. Gama variada de encuadernaciones.
— Edición de bolsillo (9 × 13 cms.) (8.ª ed.).—Plástico cortes blancos, 190.
— Edición popular (10,5 × 17,5 cms.) (11.ª ed.).—Encuadernación en tela, con estampaciones, 125.

SAGRADA BIBLIA, de Bover-Cantera (6.ª ed.).—120 tela (25-26).

NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga, con 20 láminas en color (2.ª ed.).—85 tela; en tela especial labrada, estampaciones doradas, 110 (40).

NUEVO TESTAMENTO, de J. M. Bover.—Agotada (43).

SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. Leal (2.ª ed.).—85 tela, 105 plástico (124).

2. Textos del cristianismo primitivo y Santos Padres

A) Cristianismo Primitivo

LOS EVANGELIOS APOCRIFOS, por A. Santos Otero (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico (148).

PADRES APOSTOLICOS, por D. Ruiz Bueno (2.ª ed.).—150 tela (65).

ACTAS DE LOS MARTIRES, por D. Ruiz Bueno (2.ª ed.).—150 tela (75).

TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS (2 vols.). Ed. bilingüe, por J. Solano.
I. **Hasta fines del siglo IV.**—Agotada en tela, 120 piel (88).
II y último. **Hasta el fin de la época patrística.**—85 tela, 135 piel (118).

OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO. Ed. bilingüe.—Agotada (58)

ORIGENES. Contra Celso, por D. Ruiz Bueno.—140 tela, 160 plástico (271).

B) Santos Padres

PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s. II). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—80 tela, 125 piel (116).

OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 vols.). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.
I. **Homilías sobre San Mateo** (1-45).—80 tela, 125 piel (141).
II y último. **Homilías sobre San Mateo** (46-90).—75 tela, 120 piel (146).

OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. Tratados ascéticos. Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—100 tela, 145 piel (169).

ENCHIRIDION THEOLOGICUM SANCTI AUGUSTINI, por F. Moriones. Agotada (205).

OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. Félix García.
I. **Vida de San Agustín**, por Posidio. **Primeros escritos. Introducción general a San Agustín**, por V. Capánaga (4.ª ed.).—180 tela (10).
II. **Confesiones** (5.ª ed.).—140 tela, 160 plástico (11).
III. **Obras filosóficas** (4.ª ed.).—185 tela (21).
IV. **Obras apologéticas** (reimp.).—70 tela, 125 piel (30).
V. **Tratado de la Santísima Trinidad** (3.ª ed.).—180 tela (39).
VI. **Tratados sobre la gracia** (1.º) (3.ª ed.).—Agotada tela, 135 piel (50).
VII. **Sermones** (3.ª ed.).—125 tela, 180 piel (53).
VIII. **Cartas** (1.º) (2.ª ed.).—170 tela (69).
IX. **Tratados sobre la gracia** (2.º) (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel (79).
X. **Homilías** (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel (95).
XI. **Cartas** (2.º y 3.º, 2.ª ed.) (99a y 99b).—Precio conjunto de los dos vols., 370 ptas.
XII. **Tratados morales.**—75 tela, 130 piel (121).
XIII. **Tratados sobre el Evangelio de San Juan** (1-35) (2.ª ed.).—180 tela (139).
XIV. **Sobre el Evangelio de San Juan** (36-124) (2.ª ed.).—110 tela, 165 piel (165).
XV. **Tratados escriturarios** (2.ª ed.).—180 tela (168).
XVI. **La ciudad de Dios** (1.º) (2.ª ed.).—120 tela, 180 piel (171).
XVII. **La ciudad de Dios** (2.º) (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel (172).
XVIII. **Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas.** Indice general de conceptos de los 18 primeros volúmenes.—80 tela, 135 piel (187).
XIX. **Enarraciones sobre los Salmos** (1.º).—125 tela, 145 plástico (235).
XX. **Enarraciones sobre los Salmos** (2.º).—130 tela, 150 plástico (246).
XXI. **Enarraciones sobre los Salmos** (3.º).—135 tela, 155 plástico (255).
XXII. **Enarraciones sobre los Salmos** (4.º y último).—150 tela, 170 plástico (264).

CARTAS DE SAN JERONIMO (2 vols.). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.
I. **Cartas 1-83.**—125 tela, 145 plástico (219).
II. **Cartas 84-154.**—125 tela, 145 plástico (220).

OBRAS DE SAN AMBROSIO. Tomo I: Tratado sobre el Evangelio de San Lucas. Ed. bilingüe, por M. Garrido.—130 tela, 150 plástico (257).

OBRAS DE SAN CIPRIANO. Tratados y Cartas. Ed. bilingüe, por J. Campos.—125 tela, 145 plástico (241).

OBRAS DE SAN BENITO. Su vida y su Regla (2.ª ed.).—160 tela (115).

OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. Regla pastoral. Homilías sobre Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios.—105 tela (170).

ETIMOLOGIAS, de San Isidoro de Sevilla.—Agotada (67).

SAN LEON MAGNO. Homilías sobre el año litúrgico, por M. Garrido.—160 tela, 180 plástico (291).

SANTOS PADRES ESPAÑOLES (2 vols.).
I. **San Ildefonso**, por V. Blanco y J. Campos (320).
II. **San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso**, por J. Campos e I. Roca.—Precio conjunto de los dos vols. 400 tela, 440 plástico (321).

3. *Cristianismo medieval*

A) Filosofía y Teología

OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO (2 vols.). Ed. bilingüe.
I. 70 tela, 115 piel (82).
II. 70 tela, 115 piel (100).

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 vols.).
I. **Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo** (3.ª ed.).—145 tela (6).
II. **Jesucristo** (3.ª ed.).—150 tela (9).
III. **Camino de la sabiduría** (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel (19).
IV. **Teología mística** (2.ª ed.).—110 tela (28).
V. **Santísima Trinidad. Dones y preceptos** (2.ª ed.).—120 tela (36).
VI y último. **De la perfección evangélica. Apología de los pobres.**—50 tela, 95 piel (49).

SUMA CONTRA LOS GENTILES, de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe.
I. **Libros I y II** (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico (94).
II. **Libros III y IV** (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico (102).

SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis, cura fratrum eiusdem Ordinis in quinque volumina divisa.
I. **Prima pars** (3.ª ed.).—105 tela (77).
II. **Prima secundae** (3.ª ed.).—110 tela (80).
III. **Secunda secundae** (3.ª ed.).—140 tela (81).
IV. **Tertia pars** (3.ª ed.).—120 tela (83).
V y último. **Supplementum. Indices** (3.ª ed.).—115 tela (87).

SUMA TEOLOGICA, de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe (16 vols.).
I. **Introducción general**, por S. Ramírez, y **Tratado de Dios Uno** (3.ª ed.).—135 tela, 190 piel (29).
II-III. **De la Ss. Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea** (3.ª ed.).—110 tela, 165 piel (41 y 56).
III (2.º). **Tratado del hombre. Del gobierno del mundo.**—115 tela, 170 piel (177).
IV. **De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.**—Agotada (126).
V. **De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.**—Agotada (122).
VI. **De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.**—75 tela, 130 piel (149).
VII. **Tratados sobre la fe, esperanza y caridad.**—115 tela, 170 piel (180).
VIII. **La prudencia. La justicia.**—75 tela, 130 piel (152).
IX. **De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza.**—80 tela, 130 piel (142).
X. **De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.**—75 tela, 130 piel (134).
XI. **Tratado del Verbo encarnado.**—115 tela, 170 piel (191).
XII. **Tratado de la vida de Cristo.**—70 tela, 125 piel (131).
XIII. **De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.**—90 tela, 145 piel (164).
XIV. **Penitencia. Extremaunción.**—80 tela, 135 piel (163).
XV. **Del orden. Del matrimonio.**—70 tela, 125 piel (145).
XVI y último. **Tratado de los novísimos.** Indice de conceptos de los 16 vols.—125 tela, 180 piel (197).

OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. Edición bilingüe.
Dios uno y trino.—Agotada (193).
Cuestiones cuodlibetales.—175 tela, 195 plástico (277).

B) Espiritualidad

OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 vols.).
I. **Sermones. Sentencias.**—70 tela (110).
II y último. **Sermones sobre el Cantar. Tratados. Cartas.**—85 tela (130).

SAN FRANCISCO DE ASIS. Escritos completos, Biografías y Florecillas (4.ª ed.). 115 tela, 135 plástico (4).

SANTO DOMINGO DE GUZMAN. Su vida. Su orden. Sus escritos (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico (22).

OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. El diálogo, por A. Morta.—70 tela (143).

BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER.—75 tela, 120 piel (153).

ESCRITOS DE SANTA CLARA Y DOCUMENTOS CONTEMPORANEOS. Ed. bilingüe, por I. Omaechevarría.—175 tela, 195 plástico (314).

C) Literatura

OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL.—Agotada (31).

OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Versión de N. González Ruiz y J. L. Gutiérrez García (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico (157).

4. *Clásicos de la Edad Moderna (s. XVI-XIX)*

A) Escritura y Teología

COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. de Maldonado.
I. **San Mateo.**—Agotada (59).
II. **San Marcos y San Lucas.**—Agotada (72).
III y último. **San Juan.**—Agotada (112).

MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por F. Suárez.—Tomo I. Agotada en tela, 90 piel (35). Tomo II y último. Agotada (55).

OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. Relecciones teológicas. Ed. bilingüe por T. Urdánoz (1404 págs.).—140 tela, 185 piel (198).

B) Espiritualidad

OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. Ed. crítica preparada por L. Sala Balust y F. Martín Hernández.
I. **Introducción biográfica. Audi, filia.**—200 tela (302).
II. **Sermones: Ciclo temporal.**—200 tela (303).
III. **Sermones: Ciclo santoral. Pláticas espirituales. Tratado sobre el sacerdocio.** 200 tela (304).
IV. **Comentarios bíblicos.**—200 tela (315).
V. **Epistolario.**—200 tela (313).
VI y último. **Tratados de reforma y Escritos menores. Indices de nombres y materias.**—200 tela (324).

OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ed. crítica de C. de Dalmases e I. Iparraguirre (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico (86).

OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Autobiografía y Diario espiritual, por V. Larrañaga.—Agotada (24).

VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (6.ª ed.).—275 tela (15).

OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS (3 vols.).
- I. **Bibliografía. Biografía. Libro de la Vida,** por E. de la Madre de Dios y O. del Niño Jesús.—Agotada (74).
- II. **Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía,** por E. de la Madre de Dios.—Agotada (120).
- III y último. **Introducción general,** por E. de la Madre de Dios y Otger Steggink. **Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos.**—125 tela (189).

OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un solo vol.), por E. de la Madre de Dios y Otger Steggink (2.ª ed.).—180 tela (212).

CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER (2.ª ed.).—150 tela (101).

TRATADOS ESPIRITUALES. Melchor Cano: **La victoria de sí mismo.** Domingo de Soto: **Tratado del amor de Dios.** Juan de la Cruz: **Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal,** por V. Beltrán de Heredia.—105 tela, 125 plástico (221).

OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. Sermones de la Virgen María y Obras castellanas.—65 tela, 110 piel (96).

SAN JOSE DE CALASANZ. Estudio. Escritos.—Agotada (159).

MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (3 vols.).
- I. **Arte para servir a Dios y Espejo de ilustres personas,** por A. de Madrid. **Ley de amor santo,** por F. de Osuna.—45 tela, 90 piel (38).
- II. **Subida del monte Sión,** por B. de Laredo. **Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos,** por A. de Guevara. **Infancia espiritual,** por M. de Medina. **Doctrina de las tres vías,** por el Beato Nicolás Factor.—50 tela, 95 piel (44).
- III y último. **Meditaciones del amor de Dios,** por D. de Estella. **Declaraciones del «Pater noster»,** por J. de Pineda. **Manual de la vida perfecta y Esclavitud mariana,** por J. de los Angeles. **Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen,** por M. de Cetina. **Homiliario evangélico,** por J. B. de Madrigal.—Agotada tela, 95 piel (46).

OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES.
- I. **Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo catedral de Ginebra.**—65 tela (109).
- II y último. **Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras.**—75 tela (127).

OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO.
- I. **Obras dedicadas al pueblo en general.**—70 tela, 135 piel (78).
- II y último. **Obras dedicadas al clero en particular.**—75 tela, 120 piel (113).

SAN VICENTE DE PAUL: Biografía y escritos (2.ª ed.).—85 tela (63).

OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONFORT.—70 tela (111).

BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO (2.ª ed.).—165 tela (135).

SAN ANTONIO MARIA CLARET. Escritos autobiográficos y espirituales.—105 tela, 150 piel (188).

C) Literatura

OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON (4.ª ed.).
- I. **El Cantar de los Cantares. La perfecta casada. Los nombres de Cristo.**—135 tela, 155 plástico (3a).
- II. **Exposición sobre Job. Poesías. Indice.**—140 tela, 160 plástico (3b).

OBRAS SELECTAS DE FRAY LUIS DE GRANADA.—Agotada (20).

HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por Ribadeneyra.—Agotada (5).

TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL, por N. González Ruiz.
- I. **Autos sacramentales** (3.ª ed.).—165 tela, 185 plástico (17).
- II. **Comedias teológicas, bíblicas y de vidas de santos** (3.ª ed.).—170 tela, 190 plástico (18).

OBRAS DEL P. LUIS DE LA PALMA. Historia de la Pasión. Camino espiritual. Práctica y breve declaración del Camino espiritual, por F. X. Rodríguez Molero.—150 tela, 170 plástico (261).

D) Filosofía. Historia. Pensamiento social y político

OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES (2.ª ed.).—Precio conjunto de los dos vols., 390 ptas. (12-13).

OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES.
- I. **Biografía y Epistolario.**—50 tela, 95 piel (33).
- II. **Filosofía fundamental** (2.ª ed.).—100 tela (37).
- III. **Filosofía elemental y El criterio** (2.ª ed.).—100 tela, 150 piel (42).
- IV. **El protestantismo comparado con el catolicismo** (2.ª ed.).—145 tela, 165 plástico (48).
- V. **Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña.**—50 tela, 95 piel (51).
- VI. **Escritos políticos** (1.º).—50 tela, 95 piel (52).
- VII. **Escritos políticos** (2.º).—50 tela, 95 piel (57).
- VIII y último. **Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices.**—50 tela, 95 piel (66).

ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO, por José M.ª Sánchez de Muniáin.
- I. **Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la Filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España.**—90 tela (155).
- II y último. **Historia de las ideas estéticas. Historia de la Literatura española. Notas de Historia de la Literatura universal. Selección de poesías. Indices.**—90 tela (156).

HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de Menéndez Pelayo.
- I. 2.ª ed.—130 tela (150).
- II y último. 2.ª ed.—155 tela (151).

5. *Derecho canónico y documentos pontificios y conciliares*

CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA (8.ª ed.), por L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabreros.

DERECHO CANONICO POSCONCILIAR. Suplemento al Código de Derecho canónico bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, por L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabreros (2.ª ed.).—Precio conjunto de los dos vols., 390 tela, 430 plástico (7a y 7b).

COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO (4 vols.), por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- I. **Cánones 1-681,** por M. Cabreros, A. Alonso Lobo y S. Alonso Morán.—140 tela, 160 plástico (223).
- II. **Cánones 682-1321,** por A. Alonso Lobo, L. Miguélez y S. Alonso Morán.—140 tela, 160 plástico (225).
- III. **Cánones 1322-1998,** por S. Alonso Morán y M. Cabreros.—130 tela, 150 plástico (234).
- IV y último. **Cánones 1999-2414,** por T. García Barberena. **Apéndices. Repertorio alfabético de materias de los cuatro tomos.**—140 tela, 160 plástico (240).

CATECISMO ROMANO, de San Pío V.—85 tela, 130 piel (158).

DOCTRINA PONTIFICIA.
- I. **Documentos bíblicos,** por S. Muñoz Iglesias.—75 tela, 120 piel (136).
- II. **Documentos políticos,** por J. L. Gutiérrez García.—125 tela (174).
- III. **Documentos sociales,** por F. Rodríguez (2.ª ed.).—140 tela (178).
- IV. **Documentos marianos,** por C. Hilario Marín.—80 tela, 125 piel (128).
- V y último. **Documentos jurídicos,** por J. L. Gutiérrez García.—Agotada (194).

CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar (7.ª ed.).—145 tela, 165 plástico (252).

CONCILI VATICA II. Constitucions. Decrets. Declaracions. Legislació postconciliar. Amb el nou text llatí oficial per concessió de la Santa Seu.—160 tela. (Distribuidor exclusivo, Publinter, avenida José Antonio, 270, Barcelona.) (265).

EL CONCILIO DE JUAN Y PABLO. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II, por J. L. Martín Descalzo.—160 tela, 180 plástico (266).

DICCIONARIO DEL VATICANO II, por M. A. Molina Martínez (2.ª ed.).—170 tela, 190 plástico (285).

COMENTARIOS AL DECRETO «OPTATAM TOTIUS», SOBRE LA FORMACION SACERDOTAL. Obra dirigida por el Dr. D. José Delicado Baeza.—275 tela, 295 plástico (309).

II. AUTORES CONTEMPORANEOS (s. XX)

1. *Sagradas Escrituras*

BIBLIA COMENTADA, por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- I. **Pentateuco**, por A. Colunga y M. García Cordero (3.ª ed.).—175 tela, 195 plástico (196).
- II. **Libros históricos del A.T.**, por L. Arnaldich (3.ª ed.).—190 tela (201).
- III. **Libros proféticos**, por M. García Cordero (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico (209).
- IV. **Libros sapienciales**, por M. García Cordero y G. Pérez Rodríguez (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico (218).
- V. **Evangelios** (2 vols.), por M. de Tuya (2.ª ed.).—Precio conjunto de los 2 vols., 400 ptas. (239a y 239b).
- VI. **Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas**, por L. Turrado.—125 tela, 145 plástico, 175 piel (243).
- VII y último. **Epístolas católicas. Apocalipsis**, por J. Salguero. **Indice de los siete volúmenes**, por M. García Cordero.—120 tela, 140 plástico, 170 piel (249).

LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y comentario, por profesores de la Compañía de Jesús.

ANTIGUO TESTAMENTO
- I. **Pentateuco**, por F. Asensio, S. Bartina, F. L. Moriarty y R. Criado.—180 tela, 200 plástico (267).
- II. **Conquista de Canaán y monarquía**, por F. Asensio, F. Buck y F. X. Rodríguez Molero.—190 tela, 210 plástico (281).
- III. **Israel bajo persas y griegos**, por L. Moriarty, J. Vílchez, C. Bravo, J. Alonso, F. Marín, F. Asensio y L. Brates.—200 tela, 220 plástico (287).
- IV. **Salmos y Libros salomónicos**, por R. Arconada, F. Asensio, S. Bartina, F. X. Rodríguez Molero, J. J. Serrano y J. Vílchez.—210 tela, 230 plástico (293).
- V. **Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Ezequiel**, por J. Vella, L. Moriarty y F. Asensio.—250 tela, 270 plástico (312).
- VI y último. **Daniel y profetas menores**, por J. Alonso y F. Buck.—275 tela, 295 plástico. (323).

NUEVO TESTAMENTO
- I. **Evangelios**, por J. Leal, S. del Páramo y J. Alonso (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (207).
- II. **Hechos de los Apóstoles y Cartas de San Pablo**, por J. Leal, J. I. Vicentini, P. Gutiérrez, A. Segovia, J. Collantes y S. Bartina (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (211).
- III y último. **Carta a los Hebreos. Epístolas católicas. Apocalipsis. Indices**, por M. Nicoláu, J. Alonso, R. Franco, F. X. Rodríguez Molero y S. Bartina (2.ª ed.).—155 tela, 175 plástico (214).

COMENTARIOS AL SERMON DE LA CENA, por J. M. Bover (2.ª ed.).—60 tela (70).

VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por A. Fernández.—Agotada (32).

CRISTO VIVO. Vida de Cristo y vida cristiana, por J. M.ª Cabodevilla (4.ª ed.).—195 tela (232).

INTRODUCCION A LA BIBLIA, por M. de Tuya y J. Salguero.
- I. **Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones.**—140 tela, 160 plástico (262).
- II y último. **Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina.**—140 tela, 160 plástico (268).

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «DEI VERBUM», SOBRE LA DIVINA REVELACION. Ed. dirigida por L. Alonso Schökel.—175 tela, 195 plástico (284).

LOS METODOS HISTORICO-CRITICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO, por H. Zimmermann. Trad. de G. Bravo.—160 tela, 180 plástico (295).

TEOLOGIA DE LA BIBLIA: I. Antiguo Testamento, por M. García Cordero.—210 tela, 230 plástico (307).

LOS DESCUBRIMIENTOS DEL MAR MUERTO, por A. González Lamadrid.—210 tela, 230 plástico (317).

PROBLEMATICA DE LA BIBLIA, por M. García Cordero.—200 tela, 220 plástico (318).

2. *Dogma*

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA. Ed. dirigida por D. Casimiro Morcillo.—140 tela, 160 plástico (253).

SACRAE THEOLOGIAE SUMMA (4 vols.), por profesores de la Compañía de Jesús.
- I. **Introductio. De revelatione. De Ecclesia. De Scriptura**, por M. Nicoláu y J. Salaverri (5.ª ed.).—140 tela (61).
- II. **De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis**, por J. M. Dalmáu y J. F. Sagüés (4.ª ed.).—145 tela (90).
- III. **De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia. De virtutibus**, por J. Solano, J. A. de Aldama y S. González (4.ª ed.).—Agotada (62).
- IV y último. **De sacramentis. De novissimis**, por J. A. de Aldama, F. de P. Solá, S. González y J. F. Sagüés (4.ª ed.).—135 tela (73).

TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES, por F. de B. Vizmanos e I. Riudor.—125 tela, 145 plástico (229).

LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO, por F. Marín Sola (2.ª ed.).—125 tela (84).

EL CUERPO MISTICO DE CRISTO, por E. Sauras (2.ª ed.).—Agotada (85).

LA IGLESIA. Misterio y misión, por A. Alcalá Galve.—100 tela (226).

TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. Bover (4.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (16).

DIOS Y SU OBRA, por A. Royo Marín.—110 tela, 130 plástico (222).

DIOS EN EL HOMBRE, por A. Turrado.—250 tela, 270 plástico (325).

TEOLOGIA DE LA CARIDAD, por A. Royo Marín (2.ª ed.).—115 tela, 135 plástico (192).

TEOLOGIA DE LA SALVACION, por A. Royo Marín (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico (147).

JESUCRISTO SALVADOR, por T. Castrillo.—75 tela, 120 piel (162).

TRATADO DE LA SANTISIMA EUCARISTIA, por G. Alastruey (2.ª ed.).—Agotada (71).

TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, por G. Alastruey (4.ª ed.).—80 tela (8).

MARIOLOGIA, por J. B. Carol.—140 tela, 160 plástico (242).

LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. Bover (2.ª ed.).—40 tela, 85 piel (27).

TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. Llamera.—65 tela, 110 piel (108).

TEOLOGIA DE LA ACCION PASTORAL, por C. Floristán y M. Useros.—140 tela, 160 plástico (275).

TEOLOGIA DEL MAS ALLA, por C. Pozo.—150 tela, 170 plástico (282).

ANTROPOLOGIA DE SAN IRENEO, por A. Orbe.—195 tela, 215 plástico (286).

DIOS REVELADO POR CRISTO, por J. M.ª Dalmáu y S. Vergés.—170 tela, 190 plástico (292).

TEOLOGIA DEL SIGNO SACRAMENTAL, por M. Nicoláu.—170 tela, 190 plástico (294).

MINISTROS DE CRISTO, por M. Nicoláu.—235 tela, 255 plástico (322).

SACERDOCIO Y CELIBATO, bajo la dirección de J. Coppens.—290 tela (326).

MARIA EN LA PATRISTICA DE LOS SIGLOS I Y II, por J. A. de Aldama.—200 tela, 220 plástico (300).

LA ESPERANZA ECUMENICA DE LA IGLESIA, por J. M. Igartua.—Precio conjunto de los dos vols., 360 tela, 400 plástico (305-306).

DE LOS EVANGELIOS AL JESUS HISTORICO, por J. Caba.—180 tela, 200 plástico (316).

LA RECONCILIACION CON DIOS, por G. Flórez García.—250 tela (329)

3. *Moral*

THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. Zalba.
- I. **Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus. De virtute religionis** (2.ª ed.). Agotada (93).
- II. **Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus** (2.ª ed.).—Agotada (106).
- III y último. **Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis** (2.ª ed.).—Agotada (117).

THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. Zalba.

I. **Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus.**—125 tela, 170 piel (175).
II y último. **De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis.**—115 tela, 160 piel (176).

TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por A. Royo Marín.

I. **Moral fundamental y especial** (3.ª ed.).—120 tela 140 plástico (166).
II y último. **Los sacramentos** (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico (173).

TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. Peinador (2.ª ed.).—190 tela, 210 plástico (215).

4. *Espiritualidad*

EL DIALOGO SEGUN LA MENTE DE PABLO VI. Comentarios a la «Ecclesiam suam». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (2.ª ed.).—140 tela (251).

TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por A. Royo Marín (5.ª ed.).—175 tela, 195 plástico (114).

JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. Royo Marín.—100 tela, 120 plástico (210).

LA VIDA RELIGIOSA, por A. Royo Marín (2.ª ed.).—150 tela, 170 plástico (244).

LA EVOLUCION MISTICA, por J. G. Arintero (2.ª ed.).—175 tela (91).

CUESTIONES MISTICAS, por J. G. Arintero.—75 tela, 120 piel (154).

SEÑORA NUESTRA, por J. M.ª Cabodevilla (3.ª ed.).—80 tela, 100 plástico (161).

LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por F. de B. Vizmanos.—Agotada (45).

CARTA DE LA CARIDAD, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.).—110 tela, 130 plástico (254).

HOMBRE Y MUJER, por J. M.ª Cabodevilla (4.ª ed.).—110 tela, 130 plástico (195).

EJERCICIOS ESPIRITUALES, por L. González e I. Iparraguirre.—145 tela, 165 plástico (245).

EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por R. Lombardi (3.ª ed.).—Agotada (216).

TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. Jiménez Duque.—100 tela, 120 plástico (224).

LA NUEVA CRISTIANDAD, por J. Mullor García (2.ª ed.).—115 tela, 135 plástico (260).

LA IMPACIENCIA DE JOB, por J. M.ª Cabodevilla (3.ª ed.).—175 tela (263).

ESPIRITUALIDAD DE LOS SEGLARES, por A. Royo Marín.—165 tela, 185 plástico (272).

LA VIRGEN MARIA, por A. Royo Marín.—150 tela, 170 plástico (278).

INTRODUCCION A SAN JUAN DE LA CRUZ, por F. Ruiz Salvador.—150 tela, 170 plástico (279).

LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO A LA LUZ DEL VATICANO II, por C. Espinosa.—175 tela, 195 plástico (280).

PARA VIVIR EL CONCILIO, por R. Lombardi.—165 tela, 185 plástico (297).

32 DE DICIEMBRE, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.).—155 tela, 175 plástico (288).

EL PATO APRESURADO O APOLOGIA DE LOS HOMBRES, por J. M.ª Cabodevilla.—165 tela, 185 plástico (301).

DISCURSO DEL PADRENUESTRO, por J. M.ª Cabodevilla.—200 tela, 220 plástico (319).

ASAMBLEA CONJUNTA OBISPOS-SACERDOTES, por el Secretariado Nacional del Clero.—250 tela (328).

5. *Liturgia*

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA SAGRADA LITURGIA (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico (238).

CURSO DE LITURGIA ROMANA, por M. Garrido y A. Pascual.—100 tela, 120 plástico (202).

EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por C. Vagaggini (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (181).

HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. Righetti.

I. **Introducción general. El año litúrgico. El breviario.**—Agotada (132).
II. **La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales.**—Agotada (144).

EL SACRIFICIO DE LA MISA, por Jungmann (4.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (68).

EL AÑO LITURGICO, por J. Pascher.—140 tela, 160 plástico (247).

LA PLEGARIA EUCARISTICA, por L. Maldonado.—145 tela, 165 plástico (273).

6. *Homilética*

LA PALABRA DE CRISTO (10 vols.), por el cardenal Angel Herrera Oria.

I. **Adviento y Navidad** (3.ª ed.).—115 tela, 135 plástico (97).
II. **Epifanía a Cuaresma** (2.ª ed.).—100 tela (119).
III. **Cuaresma y tiempo de Pasión** (2.ª ed.).—100 tela (123).
IV. **Ciclo pascual** (2.ª ed.).—100 tela (129).
V. **Pentecostés** (1.º) (2.ª ed.).—100 tela (133).
VI. **Pentecostés** (2.º) (2.ª ed.).—Agotada (138).
VII. **Pentecostés** (3.º) (2.ª ed.).—Agotada (140).
VIII. **Pentecostés** (4.º) (reimp.).—Agotada (107).
IX. **Fiestas** (1.º).—100 tela (167).
X y último. **Fiestas** (2.º). **Indices generales.**—115 tela (183).

7. *Patrología*

PATROLOGIA, por J. Quasten.

I. **Hasta el concilio de Nicea** (2.ª ed.).—175 tela, 195 plástico (206).
II. **La edad de oro de la literatura patrística griega.**—125 tela, 145 plástico (217).

8. *Historia y hagiografía*

HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA

I. **Edad Antigua**, por B. Llorca (4.ª ed.).—145 tela, 165 plástico (54).
II. **Edad Media**, por R. García Villoslada (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (104).
III. **Edad Nueva**, por R. García Villoslada y B. Llorca (2.ª ed.).—175 tela (199).
IV y último. **Edad Moderna**, por F. J. Montalbán (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (76).

HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA.

I. **México. América central. Antillas**, por L. Lopetegui y F. Zubillaga.—165 tela, 185 plástico (248).
II. **Hemisferio Sur**, por A. Egaña.—175 tela, 195 plástico (256).

CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König.

I. **El mundo prehistórico y protohistórico** (2.ª ed.).—185 tela (200).
II. **Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad** (2.ª ed.).—185 tela (203).
III y último. **Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo** (2.ª ed.).—195 tela (208).

AÑO CRISTIANO (4 vols.), bajo la dirección de L. de Echeverría, B. Llorca, L. Sala Balust y C. Sánchez Aliseda.

I. **Enero-marzo** (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (182).
II. **Abril-junio** (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (184).
III. **Julio-septiembre** (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (185).
IV. **Octubre-diciembre** (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico (186).

LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por Kirschbaum, Junyent y Vives.—90 tela (125).

HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. Montero Moreno.—Agotada (204).

ISABEL LA CATOLICA, por T. de Azcona.—130 tela, 150 plástico (237).

TIEMPO Y VIDA DE SANTA TERESA, por E. de la Madre de Dios y O. Steggink. 175 tela, 195 plástico (283).

SOLEDAD DE LOS ENFERMOS. Soledad Torres Acosta, por J. M.ª Javierre.—Agotada (296).

9. Filosofía

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA.

I. **Introductio. Logica. Critica. Metaphysica,** por L. Salcedo y C. Fernández (3.ª ed.).—135 tela (98).

II. **Cosmologia. Psychologia,** por J. Hellín y F. M. Palmés (2.ª ed.).—105 tela, 150 piel (137).

III y último. **Theodicea. Ethica,** por J. Hellín e I. González (2.ª ed.).—Agotada (92).

CURSUS PHILOSOPHICUS. T. v. Theologia naturalis, por J. Hellín.—Agotada (60).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA, por G. Fraile.

I. **Grecia y Roma** (2.ª ed.).—140 tela, 160 plástico (160).

II. **El judaísmo, el cristianismo, el Islam y la filosofía** (2.ª ed.).—160 tela, 180 plástico (190).

III. **Del Humanismo a la Ilustración.**—175 tela, 195 plástico (259).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA. Desde la época romana hasta fines del s. XVII, por G. Fraile.—250 tela (327).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA. Desde la Ilustración, por G. Fraile (330).

HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne.

I. **La antigüedad griega y romana.**—110 tela (227).

II y último. **La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices.**—135 tela (228).

PENSADORES CRISTIANOS CONTEMPORANEOS, por A. López Quintás.—120 tela, 140 plástico (274).

GNOSEOLOGIA, por J. M.ª de Alejandro.—175 tela, 195 plástico (290).

FILOSOFIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA, por A. López Quintás.—175 tela, 195 plástico (298).

MITO. Semántica y realidad, por L. Cencillo.—180 tela, 200 plástico (299).

LA LOGICA Y EL HOMBRE, por J. M.ª de Alejandro.—190 tela, 210 plástico (308).

LOS FILOSOFOS MODERNOS. Selección de textos, por C. Fernández.

I. **Descartes-Kant** (310).

II y último. **Fichte-Ayer** (311).—Precio conjunto de los dos vols., 420 ptas. tela, 460 plástico.

10. Pensamiento social y político cristiano

OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA.—125 tela, 145 plástico (233).

COMENTARIOS A LA «MATER ET MAGISTRA». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (3.ª ed.).—150 tela, 170 plástico (213).

COMENTARIOS A LA «PACEM IN TERRIS». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (reimp.).—115 tela, 135 plástico (230).

CURSO DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA, por profesores del Instituto Social León XIII.—175 tela, 195 plástico (269).

SOCIOLOGIA Y TEOLOGIA DE LA TECNICA, por M. Brugarola.—140 tela, 160 plástico (270).

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «GAUDIUM ET SPES», SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL. Ed. dirigida por el Card. A. Herrera Oria.—135 tela, 155 plástico (276).

LA POLITICA DOCENTE. Estudio a la luz del Vaticano II, por J. García Carrasco 165 tela, 185 plástico (289).

11. Ciencia

ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE, por A. Haas.—Agotada (231).

CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA, por J. M.ª Riaza (3.ª ed.).—180 tela, 200 plástico (105).

EL COMIENZO DEL MUNDO, por J. M.ª Riaza (2.ª ed.).—Agotada tela, 140 plástico (179).

AZAR, LEY, MILAGRO, por J. M.ª Riaza.—95 tela, 115 plástico (236).

LA EVOLUCION, por M. Crusafont, B. Meléndez y E. Aguirre.—165 tela, 185 plástico (258).

12. Arte y literatura

EL ARTE SACRO ACTUAL, por J. Plazaola. Con 48 láminas en negro y 16 en color.—150 tela, 170 plástico (250).

SUMA POETICA, por Pemán y Herrero García (2.ª ed.).—Agotada (2).

LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA.

I. **Nacimiento e infancia de Cristo,** por F. J. Sánchez Cantón, 304 láminas.—Agotada (34).

II. **Cristo en el Evangelio,** por F. J. Sánchez Cantón.—Agotada (64).

III. **La pasión de Cristo,** por J. Camón Aznar, 303 láminas.—Agotada en tela, 105 piel (47).

B A C Minor

1. **CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones** (16.ª ed.).—120 ptas.
2. **OCHO GRANDES MENSAJES. Rerum novarum. Quadragesimo anno. Mater et magistra. Pacem in terris. Ecclesiam suam. Populorum progressio. Gaudium et spes. Octogesima adveniens** (2.ª ed.).—120 ptas.
3. **EL DERECHO A LA VERDAD. Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión,** por Jesús Iribarren.—100 ptas.
4. **NUEVO TESTAMENTO,** traducción Nácar-Colunga.—100 ptas.
5. **LA REGULACION DE LA NATALIDAD.** Texto bilingüe de la «Humanae vitae» y fuentes del Magisterio. Comentarios de Marcelino Zalba.—90 ptas.
6. **EL CREDO DEL PUEBLO DE DIOS,** por Cándido Pozo.—75 ptas.
7. **JUAN DE AVILA. Escritos sacerdotales,** por Juan Esquerda Bifet.—80 ptas.
8. **RAICES HISTORICAS DEL LUTERANISMO,** por Ricardo García Villoslada.—95 ptas.
9. **NUEVAS NORMAS DE LA MISA,** por J. M.ª Martín Patino, A. Pardo, A. Iniesta y P. Farnés (9.ª ed.).—95 ptas.
10. **LAS CORRECCIONES AL CATECISMO HOLANDES,** por E. Dhanis J. Visser y H. J. Fortmann. Complementos a la edición española por C. Pozo (2.ª ed.) 95 ptas.
11. **FREUD Y LA RELIGION,** por Albert Plé. Estudio introductorio por el Dr. Rof Carballo.—95 ptas.
12. **JUAN XXIII. Mensaje espiritual,** por J. M.ª Bermejo.—95 ptas.
13. **TEOLOGIA DE LA ESPERANZA,** por A. Royo Marín.—95 ptas.
14. **LA EUCARISTIA. Textos del Vaticano II y de Pablo VI,** por J. Solano.—95 ptas.
15. **PRIMADO Y COLEGIALIDAD,** por A. Antón.—100 ptas.
16. **LA FE DE LA IGLESIA,** por A. Royo Marín.—100 ptas.
17. **DOCTORAS DE LA IGLESIA. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena,** por A. Royo Marín.—100 ptas.
18. **LA CARA OCULTA DEL VATICANO I,** por J. Collantes.—110 ptas.
19. **DIOS EN LA POESIA ACTUAL,** por Ernestina de Champourcin. (En prensa la 2.ª ed.)
20. **EL INCONFORMISMO DE LA JUVENTUD,** por J. A. del Val (2.ª ed.).—100 ptas.
21. **ESPAÑA AL ENCUENTRO DE EUROPA,** por L. Sánchez Agesta.—120 ptas.
22. **LAS BIENAVENTURANZAS DE MARIA,** por L. Castán Lacoma (2.ª ed.). 120 ptas.
23. **IGLESIA Y SECULARIZACION,** por J. Daniélou y C. Pozo.—120 ptas.
24. **SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA,** por M. Benzo Mestre.—120 ptas.
25. **TEOLOGIA PROTESTANTE. Sistema e historia,** por J. M.ª Gómez-Heras.—120 ptas.

EDICIONES ESPECIALES EN TAMAÑO MANUAL

NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín preparada por Juan Leal, S.I.—35 tela, 65 piel.

NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga (19.ª ed.).—En tela, 35 ptas.

LIBRO DE LOS SALMOS. Edición bilingüe, con el texto castellano de la Nácar-Colunga. Exposición exegético-doctrinal por M. García Cordero, O.P.—En tela, 50 ptas.

Este catálogo comprende la relación de obras publicadas hasta marzo de 1972

Al formular su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la BAC

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—Mateo Inurria, 15. Madrid-16

Historia de la Filosofía española

DESDE LA ILUSTRACION

El presente volumen es continuación de la *Historia de la Filosofía española,* cuya primera parte apareció en octubre pasado con el subtítulo *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII* (BAC, vol. 327). La obra fue preparada sustancialmente por el P. Guillermo Fraile, O. P., y, a su muerte, terminada con numerosas adiciones y complementos por el P. Teófilo Urdánoz, quien ha respetado, no obstante, toda la redacción expositiva de su autor.

Ambos volúmenes forman, por tanto, una historia de la Filosofía española que recoge las diversas etapas del pensamiento español desde los albores de la nación hasta nuestra época. Se ha circunscrito el panorama de los filósofos de nuestro siglo al límite de autores que, por su muerte, han pasado a la Historia.

El contenido de este segundo volumen corresponde a las épocas de la filosofía moderna y contemporánea. Desfilan por las páginas del mismo todos los representantes de la filosofía española de los siglos XVIII y XIX, así como los del siglo XX que han pasado a la Historia, con la variedad de escuelas, discusiones y tendencias contrastantes, reflejo casi siempre de sistemas extranjeros. Pero esta segunda parte ofrece quizá mayor interés histórico, pues los movimientos ideológicos de esas épocas decadentes con sus numerosos representantes, aunque de segundo orden, no habían sido hasta ahora recogidos en una historia manual de conjunto.

La obra, en sus dos volúmenes, se ofrece así, por su rica colección de datos y estudio del pensamiento y orientación de los autores, a prestar un gran servicio a todos los estudiosos de la filosofía hispánica, y muy especialmente a cuantos hayan

















